فلسفه تطبیقی (دفتر چهارم)

جامعه شناسی و تبیین تاریخ

(ضرورت و کارکرد وحی و نبوت)



محمود رضاقلی

نام کتاب: جامعه شناسی و تبیین تاریخ (ضرورت و کارکرد وحی و نبوت)؛ دفتر چهارم از مجموعه پژوهشی "فلسفه تطبیقی"

نویسنده: دکتر محمود رضاقلی؛ استاد و پژوهشگر اقتصاد کاربردی در سوئد، دانشگاه گاول

تاریخ انتشار کتاب:

۲۸ – ۰۹ – ۲۰۲۰ میلادی برابر با ۰۷ – ۰۷ – ۱۳۹۹ هجری شمسی

آثار دیگر این نویسنده که به رایگان بر روی اینترنت موجود است:

- **اصول راهنمای 'حکومت' و 'رهبری' در عهدنامه سیاسی – تاریخی امام علی با مالک اشتر**
- **امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار**
- **تاریخ سیاسی ایران باستان**
- **معرفت شناسی و فلسفه علم**
- **هستی شناسی و تبیین آفرینش**
- **انسان شناسی و فلسفه اخلاق**

نشانی تماس:

Dr. Mahmoud Rezagholi, Apelgatan 92, 802 56, Gävle – Sweden

mahmoudrezagholi@yahoo.se

madrei@hig.se

بنام خدای آزادی

مقدمه ای بر مجموعه پژوهشی "فلسفه تطبیقی"

بن بست نظری در جهان امروز، و ناتوانی مکاتب اعتقادی موجود در پاسخگویی به مسائل و معضلات عدیده و بغرنج بشری، پژوهش و بازنگری انتقادی در اصول و مبانی معرفت شناختی و فلسفی این مکاتب را جهت شناخت "حقیقت" ضروری ساخته است. اما آنچه این پژوهش و بازنگری انتقادی را در شناسایی حقیقت توانا می گرداند، روش مقایسه ای است. انصاف و واقع بینی حکم می کند که هیچ مکتبی جداگانه مورد سنجش و نقد و بررسی قرار نگیرد؛ هر مکتبی باید با مکاتب رقیب و منافی خود در معرفت شناسی (روش شناسایی جهان) و پاسخهایی که هر یک به پرسشهای فلسفی مربوط به هستی، تاریخ و انسان می دهند، مقایسه شود. شناخت و فهم مبانی و اصول نظری مکاتب عقیدتی رقیب در یک نگرش سیستمی، و سنجش انتقادی و مقایسه ای آنها، همچنین پیش نیاز فهم و تحلیل و ارزیابی بینشها، مواضع و روشهای سیاسی – اجتماعی باورمندان (واقعی و ادعایی) این مکاتب است؛ زیرا آنچه ماهیت و جهت این بینشها، مواضع و روشها را در عالم نظر تعیین و روشن می کند، اصول راهنمای اندیشه و رفتار یا دستگاه معرفت شناختی – فلسفی مکتب است. معرفت شناسی و فلسفه (تبیین جهان، انسان و تاریخ) ستون پایه و سنگ زیرین هر دستگاه نظری – ارزشی (ایدئولوژی = مکتب اعتقادی = اندیشه راهنما) می باشد که بنوبه خود در شکل دادن به رویکرد سیاسی – اجتماعی پیروان آن مؤثر است. میزان کارآمدی، پایداری، واقع بینی و انسجام درونی دستگاه نظری – ارزشی نیز به این سنگ زیرین بستگی پیدا می کند؛ بدین معنا که هر چه اصول و مبانی اندیشه راهنما از سازگاری درونی و تطبیق بیشتری با جهان واقعی بیرون از ذهن برخوردار باشد، دستگاه نظری – ارزشی منسجمتر، پایدارتر و کارآمدتر خواهد بود. در نبود روش درست شناسایی و فلسفه منطبق بر واقعیت، انسان به تولید نظریه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کارآمد و راهگشا توانا نخواهد بود.

در این پژوهش فلسفی، نه تنها ادیان "منسوخ" و مکاتب غیر دینی، بلکه معارف و بینشهای گوناگون "اسلامی" نیز از نقد اصولی و سنجش مقایسه ای بر پایه تجربه اجتماعی – تاریخی و تعقل آزاد بیرون نبوده اند؛ زیرا این معارف و بینشها جملگی خود را "بازتاب وحی" و "اسلام حقیقی" معرفی کرده و مدعی پاسخگویی به مسائل و معضلات عدیده و بغرنج بشریت می باشند. از سوی دیگر، دین اسلام تنها به گذشته تعلق ندارد که در پژوهشهای مربوط به تاریخ تمدن و فرهنگ بکار آید و تأثیرهای آن بر روندهای کنونی ارزیابی شود. تنها با یک نیم نگاه به جغرافیای پهناور اسلامی هم به این حقیقت دست خواهیم یافت که عقیده اسلامی امروز نیز در متن حیات اجتماعی مسلمین نشسته است. اما برای شناخت و سنجش منطق نظری و اصول جهان بینی توحیدی اسلام لازم است تا مکتب **قرآن** با سایر مکاتب دینی و غیر دینی در پاسخهایی که هر یک به پرسشهای معرفت شناختی، هستی شناختی، انسان شناختی، جامعه شناختی و تاریخی می دهند مقایسه شود. نکته دیگر آنکه پاسخ مکاتب مختلف به پرسشهای یاد شده زمانی قابلیت سنجش و ارزیابی دارند که با آخرین دستاوردهای دانش بشری در زمینه های شناخت، هستی شناسی و علوم اجتماعی نیز مقایسه گردند.

در راستای پاسخگویی به ضرورت یاد شده، مجموعه پژوهشی "فلسفه تطبیقی" به نگارش در آمده است که شامل چهار دفتر به نامهای "معرفت شناسی و فلسفه علم"، "هستی شناسی و تبیین آفرینش"، "انسان شناسی و فلسفه اخلاق" و سرانجام دفتر کنونی و پایانی "جامعه شناسی و تبیین تاریخ" است. معرفت شناسی مقدمه ضروری کلیه مباحث علمی و فلسفی است؛ تا هنگامیکه کارکرد ذهن در شناخت محیط پیرامون خود را درست نشناسیم نه می توانیم فلسفه ای واقع بینانه داشته باشیم و نه در تحقیقات فلسفی و سنجش فلسفه ها واقع بینانه عمل کنیم. البته معرفت شناسی نیز چنانکه در دفتر نخست آمد، از تبیین جهان، انسان، جامعه و تاریخ جدا نیست و مکاتب شناخته شده معرفت شناختی و فلسفی چون پوزیتیویسم، راسیونالیسم، ایده آلیسم و ماتریالیسم، و نیز منطق صوری و دیالکتیک و گفتمان قدیمی جبر و اختیار، با تفاوتهایی در تطبیق و معنای کاربردی، در هر یک از این نوشتارها کم یا بیش مورد بحث و بررسی قرار گرفته اند. تشریح و تبیین پیدایش و تکامل جهان مادی تا مقطع ظهور انسان موضوع دفتر دوم (هستی شناسی و تبیین آفرینش) گردید؛ و دفتر سوم (انسان شناسی و فلسفه اخلاق) نیز به شناخت علمی و فلسفی انسان، و داستان ظهور و تکامل پایان ناپذیر انسان، اختصاص یافت. دفتر پایانی "فلسفه تطبیقی" (دفتر کنونی) به نظم حاکم بر واقعیت اجتماعی در فاز تاریخی تکامل پرداخته و تبیینات جامعه شناختی – تاریخی را مورد سنجش و بررسی تحلیلی قرار داده است.

شناخت تطبیقی (مقایسه ای) اصول و مبانی اندیشه های راهنمای موجود، زمینه ای برای نقد اساسی این اندیشه ها و رویکردهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی برآمده از آنها را فراهم می سازد؛ و تکامل پیوسته اندیشه راهنما در مبارزه با ستمهای اجتماعی را هم تضمین می کند!

امید است خوانندگان نوشتار حاضر، دفاتر اول و دوم و سوم از مجموعه پژوهشی "فلسفه تطبیقی" را مطالعه کرده باشند.

فهرست مطالب

مقدمه ای بر تبیین جامعه و تاریخ

(اندیشه راهنما و پیکار اجتماعی)

از هنگامی که انسان در فرآیند تکاملی زندگی اجتماعی خویش به فاز تاریخ گام نهاد، پیوسته در کار **نفی** و **اثبات** ساختارهای اجتماعی (سیاسی – اقتصادی – فرهنگی) و دستگاههای نظری – ارزشی برای تطبیق هر چه بیشتر با خواسته ها و آرمانهای خود بوده است. تجربه بی پایان، غنی و پویای اجتماعی – تاریخی زمینه ای برای تعقل در معنا و کارکرد جامعه و تاریخ برای انسان اندیشه ورز فراهم آورد. با ورود تاریخ به عصر صنعت و سرمایه داری، تحولات اجتماعی شتاب بیشتری گرفت؛ و اندیشمندان بیشتری را به پژوهش در کشف نظم و قانونمندی حاکم بر پویش اجتماعی و فهم معنای تاریخ برانگیخت. پیشرفت جهش وار علوم اجتماعی، و بویژه دانشهای جامعه شناسی و تاریخ، ره آورد پژوهش این اندیشمندان است. در این میان، البته نباید انگیزه ها و اهداف آشکار و پنهان سیاسی در پژوهشهای جامعه شناختی و تاریخی را نادیده گرفت. برای بسیاری از نخبگان، "جامعه شناسی" و "فلسفه تاریخ" تنها پیش درآمدی بر "سیاست" بود؛ سیاستی که بنا بر سنتهای مستقل خود اساسا جویای **قدرت** و نه **حق** بوده است. پیشتر، در کتابهای "امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار" و "اصول راهنمای حکومت و رهبری در عهدنامه سیاسی – تاریخی امام علی با مالک اشتر"، سیاست سنتی را نقد کرده و از ضرورت پیگیری "سیاست حق مدار" در جامعه سخن گفته ام؛ اما تدوین نظری و آزمودن سیاست حق مدار نیز نیازمند یک تبیین واقع بینانه و راهگشایانه جامعه شناختی – تاریخی می باشد که اکنون در دفتر پایانی از مجموعه پژوهشی "فلسفه تطبیقی" بدان می پردازم.

علل پیدایش جامعه و معنای تاریخ انسان همواره از مقوله های بنیادی در فلسفه و علوم اجتماعی بوده است، و عموم اندیشمندان نیز از عصر کهن دیدگاههایی در زمینه جامعه و تاریخ داشته اند؛ اما پس از رنسانس در اروپا که تحولات شتاب گرفتند، نگاه فلاسفه بیشتر به سمت ماهیت جامعه و تاریخ متوجه گشت. آنها کوشیدند نظم و قانون حاکم بر تحولات اجتماعی را در طول تاریخ کشف نمایند؛ هر چند مکانیسیسم و نگاه یک بعدی و کل گرایانه آنها را از شناخت واقع بینانه جامعه و تاریخ دور ساخت. در هر حال، تبیین جامعه شناختی – تاریخی انسان از قرن ۱۸ میلادی بخشی جدایی ناپذیر از **ایدئولوژی** یا اندیشه راهنمای روشنفکران "متعهد" و "آرمانگرا" در دو گرایش عمده لیبرالیسم و سوسیالیسم بوده است، که ضمنا عمل سیاسی و کنشهای اجتماعی آنها را نیز توجیه می نموده است. از قرن ۱۹ میلادی

بتدریج سوسیالیسم مارکسیستی و لیبرال – دموکراسی سرمایه داری در دو گرایش نامبرده چیرگی یافته و پرچم "مبارزه ایدئولوژیک" در دوران موسوم به نظام دوقطبی جهان و "جنگ سرد" را برافراشتند.

"ایدئولوژی" در دوران گلوبالیسم و نئولیبرالیسم

همزمان با فروپاشی شوروی و بلوک کمونیسم، با برآمد و شکوفایی مدل نوینی از سرمایه داری در جهان روبرو شدیم که متعاقبا **گلوبالیسم** نام گرفت و هدف آن نیز جهانی سازی سلطه تمام عیار سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی سرمایه داری غربی بود. گلوبالیسم که شاید بتوان آنرا واپسین فاز تکاملی امپریالیسم یا سرمایه داری توسعه طلب نامید، از ایدئولوژی یا اندیشه راهنمایی بنام **نئولیبرالیسم** سود می جوید. پایه های نظری – ارزشی نئولیبرالیسم بر همان لیبرالیسم "کهن" استوار است که در چند دهه گذشته از سوی اندیشه ورزان سرمایه داری لیبرال، و نیز مارکسیستهای پشیمان زیر نام "چپ نوین"، ساخته و پرداخته گردید. این اندیشه راهنمای "نوین" البته جز گسترش کمی – کیفی اصول و روش زندگی اجتماعی بورژوازی لیبرال نیست؛ اما در اقتصاد سیاسی، نئولیبرالیسم خواهان تجارت آزاد جهانی و تسلط بخش مالی سرمایه داری بر اقتصاد جهانی بود (**فریدمن**). لیبرالیسم نوین فروپاشی بلوک رقیب کمونیستی را "پیروزمندانه" جشن گرفت و آنرا نشانه ای قطعی از "پایان تاریخ" و "ابدیت سرمایه داری" پنداشت. با زایش نظم نوین، تاخت و تاز بی امان گلوبالیستهای نئولیبرال به جهان آغاز گردید؛ زیرا جهانی سازی سلطه سرمایه داری مالی نیازمند تجارت آزاد بین الملل، تقسیم کار جهانی مجدد، و نیز تغییر بسیاری از مرزهای جغرافیایی بود. با تصویب نظام تجارت بین الملل در دهه ۹۰ میلادی، **چین** با نظام بسته سیاسی و "بازار سوسیالیستی" (بخوان: سرمایه داری دولتی) جایگاه رفیعی را به عنوان "کارخانه جهان" بدست آورد. جهت تجزیه کشورها و تغییر مرزهای جغرافیایی بمنظور تسهیل کار نظام تجارت جهانی و سلطه فراگیر سرمایه مالی، استراتژی "هرج و مرج هدفمند" نیز تدوین شد، و آتش جنگهای قومی – فرقه ای در جهان توسعه نیافته و برخی از کشورهای بجا مانده از بلوک کمونیسم با برانگیختن و به خدمت گرفتن گرایشهای ارتجاعی – فاشیستی موجود برافروخته شد؛ و البته در این میان نقش ویژه ای هم به "ایران" سپرده شد[1]. از آنجا که پایه اقتصادی گلوبالیسم و نئولیبرالیسم بر سرمایه داری مالی و نظام بانکداری جهانی استوار گشته بود، بورژوازی یهود (جنبش

---

[1] در متن گرایش نولیبرالی که از درون و بیرون نظام ولایت فقیه سر بلند کرد، و در راستای نیاز سلطه گران جهانی به گسترش جنگهای قومی – مذهبی در جهان اسلام، موج سنگینی از نژادپرستی و شووینیسم کور نیز در میان ایرانیان (مذهبی و سکولار؛ چپ و راست؛ و حکومتی و اپوزیسیون) پدیدار گردید که در پیوند با توسعه طلبی فرقه ای نظام حاکم جایگاه و نقش ایران را نیز نمایان ساخت. برای جنبش حق جویانه مردم ایران نقد تاریخ نگاری دروغین "ناسیونالیسم ایرانی" کمتر از نقد "نئو لیبرالیسم جهانی" و فرقه گرایی ضروری نیست!

جهانی صهیونیسم) که مالک عمده سرمایه های مالی در جهان است، در پیشرفت و شکوفایی این نظم نوین و پیشبرد استراتژی "هرج و مرج هدفمند" و جنگهای قومی – فرقه ای بویژه در جهان اسلام نقش اساسی و محوری یافت؛ و باز در تبلیغ فرهنگ گلوبالی – نولیبرالی و تثبیت آن در اذهان جهانیان نیز به دلیل تسلط بر رسانه های جهانی حائز نقش اول شد.

با آغاز تک تازی سرمایه داری گلوبال و نئولیبرالیست غربی در جهان، همچنین با موج سنگینی از ایدئولوژی ستیزی و آرمان گریزی در میان "روشنفکران" وطنی و بیگانه وابسته به این جریان روبرو گشتیم. پیشتر در سال ۱۹۶۵میلادی **دانیل بل** "پایان ایدئولوژیها" را اعلام کرده بود؛ و البته منظور این مارکسیست پشیمان از "ایدئولوژیها" اساسا اندیشه های انقلابی و سوسیالیستی بود. اما این دیدگاه در فرآیند جهانی سازی سرمایه داری نئولیبرال قوت گرفت؛ گویی با فروپاشی قدرت کمونیسم و بحران ایدئولوژیک مارکسیسم جدالهای نظری، سیاسی – اجتماعی و تضاد اهداف و آرمانها نیز پایان گرفته است! باری، این دسته از "روشنفکران" از جانب رسانه ها و مراکز علمی – فرهنگی وابسته به قدرت به خدمت گرفته شدند تا به بهانه "ایدئولوژی زدایی" مردم را از اندیشه رهایی از سلطه استثمارگران نئولیبرال دور ساخته و آنها را به زندگی برده وار در زیر این سلطه جهانی خو دهند! در این راستا، دو پدیده اجتماعی – تاریخی **انقلاب** و **ایدئولوژی** "کارخانه تولید خشونت" نام گرفتند[2] و هر بینش و روش رهایی بخش انقلابی و مردمی پیشاپیش انگ استبداد و خشونت زایی خورد!

گرایش نولیبرالی با تأکید یکجانبه بر "آزادی" و "دموکراسی" مطلوب خود، آشکار و پنهان به ستیز با آرمانهایی چون استقلال و قسط و برابری برخاست و ارزشهای عام اخلاقی را هم به سخره گرفت؛ و با اینکار ماهیت یک بعدی "آزادی" و "دموکراسی" ادعایی خود در "دهکده جهانی" را نیز به نمایش گذاشت. براستی آن "آزادی" که به گسترش جوامع "یک صدایی"، فقر و فحشاء و اعتیاد، جور و ستم اجتماعی، و البته تعمیق شکافهای طبقاتی می انجامد، چیست؟؛ و برای کیست؟ و آن "دموکراسی" که ناقض استقلال کشورها و حق تصمیم گیری و تعیین سرنوشت خلقهاست، و با پشتیبانی از مرتجعین و دیکتاتورها و برافروزی جنگهای خونین قومی – فرقه ای عملی می شود، خبر از سروری و سالاری کدام "مردم" می دهد؟ "آزادی" و "دموکراسی" جریان نولیبرالی جز زور و زورمداری آنهم از نوع مطلق و همه جانبه آن نبوده و نیست.

با گسترش و تشدید و تعمیق روزافزون معضلات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی چون فقر و گرسنگی، اعتیاد و فحشاء، غارت و بهره کشی افسارگسیخته، نژادپرستی و شووینیسم، تعصبات کور دینی، "پاکسازی" های وحشیانه قومی – نژادی و فرقه ای – مذهبی، جنگ افروزی و تجاوز و... از

[2] گرایش نولیبرالی برکشیده از نظام ولایت فقیه خود را از همه جنایتها و خیانتهای آن تبرئه ساخت و گناه را متوجه اسلام و انقلاب کرد؟!

یکسو، و مبارزه مردمان زیر سلطه از سوی دیگر، کم کم زمزمه هایی در میان روشنفکران مبنی بر ضرورت اجتماعی مبارزه و انقلاب، اندیشه راهنما و آرمان انقلابی شنیده شد که امید است به فریادی رسا تبدیل گردد و انگیزه رهایی از سلطه و بردگی طبقه حاکمه جهانی و پایگاههای آنها در جهان سوم را تقویت کند. امروز فقدان یک آلترناتیو انقلابی در نظر و عمل دیده می شود؛ زیرا در صحنه نبرد سیاسی – ایدئولوژیک جهانی اساسا گرایشهای درونی نظام سرمایه داری (جریان گلوبال – نولیبرالی در برابر جریان ناسیونال – پوپولیستی)، که در هر دو پوشش مذهبی و سکولار نیز عرضه می شوند، حضور "مقتدرانه" دارند!

در بحران مالی ۲۰۰۸ م. ماهیت زورمدار، استثمارگر و ریاکار نئولیبرالیسم و فرآیند جهانی سازی سرمایه برملا گردید و دست قدرتهای مالی "بی مرز" و مزدوران مزور آنها برای خلقهای محروم و آگاه جهان رو شد. این بحران، نخستین ضربه درونی بر جبهه متحد نئولیبرالیسم بود که طی آن بسیاری از بانکها و شرکتهای سهامی بزرگ ورشکسته شده و یا متحمل زیانهای مالی هنگفت گشتند؛ پس روشنفکران غربی نقد ملایم جهانی سازی را آغاز کردند؛ و آگاهان در جهان زیر سلطه نیز دانستند که جهانی سازی سلطه و استثمار با حاکمیت "یک طبقه واحد جهانی" تداوم همان ایده کهن استعمارگران نژادپرست غربی است که "سه چهارم مردمان جهان توانایی حکومت کردن بر خویش را ندارند"! باری، پس از بحران مالی ۲۰۰۸ میلادی گلوبالیستها ناچار شدند ورود به فاز "جهانی سازی آهسته" (Slowbalisation) را اعلام نمایند!

در ایران نیز، چنانکه اشاره شد، فروپاشی جهانی کمونیسم و نظام دوقطبی به رشد و پیشرفت جریان نولیبرالی از درون و بیرون حکومت انجامید؛ و ضمنا یک هماهنگی سازمانیافته شگفتی هم میان این دو گرایش نولیبرالی (در درون نظام ولایت فقیه و "اپوزیسیون" آن) برقرار گردید. گستره نفوذ گرایش نولیبرالی در ایران چنان بود که انرژی بسیاری از روشنفکران و روزنامه نگاران و هنرمندان، و حتی اهل ورزش، در این سالها صرف نگارش کتاب و مقاله و مصاحبه و ساخت فیلم و ترانه و همایش در باره ضرورت همه گونه آزادی فردی در جامعه شد جز آزادی جامعه از سلطه امپریالیسم مالی و استثمار بیرحمانه طبقه وابسته گرای حاکم، و حتی آزادی مقابله با پیامدهای دردناک این سلطه ننگین نکبت بار چون فقر و محرومیت و بیعدالتی فزاینده در جامعه ایران! چه انسانهای شریفی که از آغاز شکوفایی اقتصاد نولیبرالی در گرسنگی و بیماری جان دادند؛ چه کودکان و جوانان با استعدادی که بدلیل فقر خانواده از تحصیل باز ماندند؛ چه زنان پاکدامنی که ناگزیر از تن فروشی شدند؛ چه انسانهای بیچاره و درمانده ای که تن به فروش اعضای بدن خود سپردند؛ دست به خودکشی زدند؛ و... اما هیچکدام از این رویدادهای تلخ و ناگوار درد و رنجی نزد روشنفکران و هنرمندان و سیاست بازان

نئولیبرال بر نیانگیخت که موضوع فیلم و مقاله و سمینار و همایش آنها گردد؛ جز آنکه روشنفکران و سیاسیون وابسته به نگاهی سطحی و زودگذر آنهم با کاراکتر تبلیغی بسنده کردند، و هنرمندان مزدور با دلقک بازی سعی در "عادی سازی" آنها نمودند!

در باره "ایدئولوژی" با یک عوام فریبی نولیبرالی هم مواجه هستیم: در حالیکه نئولیبرالیسم نیز همچون مارکسیسم و لیبرالیسم و اسلام و غیره یک ایدئولوژی یا اندیشه راهنما می باشد، اما حامیان آن تجارب تلخ حکومتهای "مارکسیستی" سابق و یا "اسلامی" از نوع ایران و افغانستان را دستاویز کرده و چنین تبلیغ می کنند که گویا در صدد زدودن ایدئولوژی و آرمانهایی بر آمده اند که با وعده "بهشت" به مردم "جهنم" را برای آنها پدیدار ساخته اند! آنها فراموش می کنند که خود نیز با وعده بهشت رفاه و آزادی، جهنمی هولناک از فقر و فساد و جنگ و کشتار و استثمار وحشیانه را در مدتی کوتاه برای جهانیان فراهم ساخته اند. آنها باز فراموش می کنند که پیش از این هم "بهشت مصرف و لذت" سرمایه داری لیبرال جز جهنمی برای انبوه مردمان روی زمین نبوده است. ایدئولوژی نولیبرالی با بهره برداری از تسلط گسترده خود بر رسانه ها و انفعال روشنفکران چنان جنجالی علیه ایدئولوژی های شکست خورده برانگیخت که گویی مرامهای وابسته به سرمایه داری هرگز "حقیقت" را به انحصار خود نگرفته، "دشمن خواهی" نکرده و "وعده بهشت" هم نداده اند؟!

ایدئولوژیهای معطوف به **قدرت** بر پایه جهان بینی تنگ و نارسایی ساخته و پرداخته می شوند که بستر و خاستگاه ارزشهای بنیادی آنهاست. برای مثال، تبیین جامعه شناختی – تاریخی این ایدئولوژیها بر محور **جبر** و اساسا **ماده** گرایانه است. اما پیکار اجتماعی با ساختارهای استبدادی – استثماری نیازمند جهان بینی و اندیشه راهنمایی است که نه تنها ارزشهای عام انسانی و آرمانهای تاریخی را ناسازگار با یکدیگر نبیند، بلکه بر محور **حق** پیوندی از بنیاد نیز میان آنها برقرار سازد. این دیدگاه، بی گمان یک ایدئولوژی **انقلابی** خواهد بود؛ یعنی سامانه ای از نظریه ها و ارزشها برای رهبری تحول اجتماعی. این سامانه نظری – ارزشی نخست باید به مقوله های اساسی اندیشه چون شناخت، هستی، جامعه/تاریخ و انسان پاسخ دهد و پاسخهای موجود را نقد کند؛ بویژه پاسخهایی که توجیه گر نظامات ستمگرانه حاکم بر جهان امروز هستند. حقانیت، توانمندی و ماندگاری این اندیشه راهنمای نوین بستگی به این پاسخها دارد.

کارکرد جامعه شناختی – تاریخی "ایدئولوژی"

ایدئولوژی یا اندیشه راهنما شکل تکامل یافته آگاهیهای جهان بینانه و اجتماعی است که در یک دستگاه نظری – ارزشی سامانمند عرضه می شود؛ کارکرد ایدئولوژی نیز هدایت و تبیین عمل انسان و تنظیم مناسبات او با خود، جامعه و هستی می باشد. آراء و اندیشه های فلسفی در کانون ایدئولوژی قرار دارند و نقش بنیادی ایفاء می کنند؛ بدینگونه که با تبیین هستی و انسان، پایگاه آراء و اندیشه های اجتماعی (سیاسی، اقتصادی و فرهنگی) می شوند. از دیدگاه تکامل، ایدئولوژی در انسان آگاه اجتماعی جانشینی برای "غریزه" است؛ و می دانیم که غریزه نهادی هدایت کننده است که در جهان جانوری سازوکار رفتاری جاندار را نشان می دهد. هر ساختار اجتماعی با وجوه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خود برای استقرار، تثبیت و تداوم نیازمند یک اندیشه راهنما جهت توجیه و تبیین مناسبات، ارزشها و اصول اساسی آن می باشد؛ و تاریخ نشان داده است که <u>هیچ ساختار اجتماعی بدون اندیشه راهنما نبوده، و هر تغییر و تحول در ساختار اجتماعی نیز با پیدایش یک اندیشه راهنمای نوین همراه بوده است</u>. ماهیت، کارکرد و جهتگیری یک اندیشه راهنما بستگی مستقیم به ماهیت و کارکرد ساختار اجتماعی مرتبط با آن دارد. اگر ساختار اجتماعی بر پایه ستم و بیعدالتی استوار باشد، اندیشه راهنمای آن بازدارنده و ضد تکاملی است؛ و اگر بر پایه حق و عدالت باشد، اندیشه راهنمای آن هم آزادی بخش و تکاملی است. پس بدون اندیشه راهنما (ایدئولوژی) هیچ ساختار اجتماعی توان استقرار و تثبیت نخواهد یافت؛ زیرا پیوند عناصر درونی یک ساختار اجتماعی، و تقویت انگیزه ها، نیازمند یک سامانه کارآمد نظری – ارزشی یا ایدئولوژی می باشد. بنابراین، هنگامیکه نئولیبرالسیم از "پایان عصر ایدئولوژیها" سخن می گوید، هرگز به معنی آن نیست که خود یک ایدئولوژی نبوده و نیست؛ بلکه ایدئولوژی جایگزین مارکسیسم و لیبرالیسم کهن پس از فروپاشی کمونیسم و نظام دوقطبی جهان است که می کوشد مجموعه مناسبات اجتماعی را در جهت سودجویی و ثروت اندوزی حداکثر "طبقه حاکمه واحد جهانی" تنظیم نماید، و رسالت تاریخی آنرا می توان استقرار و تثبیت "نظم نوین جهانی" (جهانی سازی و تسلط سرمایه مالی) دانست. طبیعتا این ایدئولوژی نوپا با دیگر ایدئولوژیها، بویژه آنها که بر گردش آزاد سرمایه مالی و انباشت آن **قانون** وضع کنند، و با این کار مانع از تأمین **حداکثر سود** طبقه حاکمه جهانی و **حداکثر مصرف** شهروندان جهان گردند، سر ناسازگاری و ستیز دارد. جنبشهایی که برای اجتماعی کردن حاکمیت و مالکیت، عادلانه تر کردن مناسبات تولید و توزیع درآمدها و ثروتها، هدفمند کردن الگوی مصرف، و حتی اتخاذ سیاستهای اقتصادی اشتغال زا می کوشند، بعنوان جنبشهایی جهت "ایدئولوژیک کردن سیاست و اقتصاد" آماج پیکانهای زهرآگین نئولیبرالیسم واقع می شوند. نقد و نفی بنیادی دیگر ایدئولوژیها در تاریخ البته خاص نئولیبرالیسم نیست، و این در ذات همه ایدئولوژیهاست؛ کما اینکه

مارکسیستها نیز همه ایدئولوژی های دیگر (سرمایه داری و سوسیالیستی) را "آگاهیهای وارونه" و یا "باورهای فریبنده" نامیده بودند. مبارزه ایدئولوژیک در واقع بازتاب ذهنی مبارزه اجتماعی میان نیروهایی است که منافع و علایق و اهداف عینی متضاد دارند. اما ترفند نئولیبرالیسم در **تابو** کردن "ایدئولوژی" بطور کلی، و نادیده گرفتن کارکرد ضروری آن در جامعه و تاریخ، برای پیشگیری از پیروزی جنبشهای انقلابی است؛ زیرا همه جنبشهای انقلابی تاریخ زیر چتر هدایتی یک اندیشه راهنما به پیروزی رسیده اند. این ایدئولوژی و آرمان اجتماعی است که در میان پیشروان و پیروان یک جنبش انقلابی، انگیزه فداکاری و همبستگی و شور مبارزاتی ایجاد می کند. عمیقترین دلبستگیها و پیوندهای عاطفی انسان، که بازدارنده رشد و پیشرفت در هر جنبش انقلابی هستند، تنها در زیر سایه ایمان به "ارزشهای برتر" سست و گسسته می شوند:

"بگو اگر پدران و فرزندان و برادران و همسران و بستگان خود را، و مالهایی را که اندوخته اید، و تجارتی را که از کسادی آن بیمناک هستید، و خانه هایی را که در آنها خوش آرمیده اید، از خدا و پیامبرش و جهاد در راه او بیشتر دوست دارید، پس منتظر باشید تا خدا فرمان (دیگر) خود را بیاورد؛ و خدا قوم فاسق را هدایت نمی کند" (توبه، ۲۴).

همین انگیزه و ایمان است که یک گروه پیشتاز کوچک را پیگیرانه به سمت سازماندهی نبرد آزادیبخش هدایت می کند و منشأ چنان پیروزی و تحولی می شود که هرگز از پس جمعیتهای پرشمار بی ایمان و بی آرمان بر نمی آید:

"چه بسا گروهی اندک به اذن خدا بر گروهی انبوه پیروز شدند؛ و خدا با پایداران است" (بقره، ۲۴۹).

چه بسیار جنبشهای سیاسی و اجتماعی در تاریخ بوده اند که با همه گستردگی و توان، بدلیل کمبود یا نبود ایمان به اندیشه ای راهنما، و یا ایراد و نارسایی در مبانی اندیشه راهنما، بدنبال سرکوبی خشن دچار افت انگیزه گشته و سرانجام نیز از میان رفته اند. چنین جنبشهایی حتی در صورت پیروزی نیز به آسانی در نظم کهنه پیشین و ایدئولوژی آن مستحیل می شوند. جنبش اجتماعی بدون اندیشه راهنما، خودبخودی و تحلیل رونده خواهد بود؛ با اندیشه راهنماست که آگاهانه، جهتدار و کارآمد می شود. هر چه این اندیشه راهنما از فلسفه پویاتر و واقع بینانه تری برخوردار باشد، تحول انقلابی ژرفتر، پایدارتر و دامنه دارتر می شود. نئولیبرالیسم ریاکارانه مدعی جایگزینی "علم" با "ایدئولوژی" است؛ حال آنکه علم تنها با ابعاد محسوس کمی و قابل اندازه گیری پدیده ها سر و کار دارد و هرگز به حوزه تبیین جهان، انسان و تاریخ، و رهبری عمل انسانی، گام نتواند نهاد. انتظار ناممکن و نامعقول از علم به نومیدی از آن و سرانجام "تحقیر علم" راه خواهد برد. اندیشمندان واقع بین این باور را که علم توانا به انجام هر کار و گشاینده هر گره است، به درستی "خرافه علم" نامیده اند.

انگیزه مبارزاتی در میان مردمان ستمدیده ای که از ایمان به اندیشه و آرمان انقلابی بی بهره باشند، نه آنچنان نیرو خواهد گرفت که به پیروزی پایدار انجامد، و نه در جهت درستی هدایت خواهد شد. مبارزه پیروزمندانه نیازمند پشتکار، فداکاری، همبستگی و ایستادگی بر حق است؛ و این همه نیز بدون امید و خوشبینی جهان بینانه و چشم انداز تاریخی پرشور و روشن دست یافتنی نخواهند بود. انقلاب به روش شناسایی، تبیین انسان و تاریخ و هستی، آرمان اجتماعی، الگوی توسعه، فلسفه سیاسی – حقوقی و اخلاقی، و سرانجام روشهای صحیح مبارزاتی نیاز دارد؛ و اینها همه از اجزای تشکیل دهنده یک ایدئولوژی یا اندیشه راهنما می باشند. **مارکس** و **انگلس** نیز که با همه ایدئولوژیهای زمان خود اعم از بورژوایی و سوسیالیستی مرزبندی کرده و اساسا علم گرا بودند، از آنجا که برخلاف تجربه گرایان و علم گرایان کلاسیک در پی "تغییر جهان" و نه تنها تفسیر آن بودند، به نیازهای عملی جنبش انقلابی کارگری توجه نمودند و کوشیدند با یک تبیین تاریخی (به تعبیر **گورویچ** یک "پیش بینی پیامبرانه از تاریخ") چشم انداز یک آرمان شکوهمند را پیش روی کارگران و مبارزان سوسیالیست ترسیم نموده و به آنها انگیزه و امید بخشند؛ و اینگونه شد که بجای "علم مارکسیسم" یک "ایدئولوژی انقلابی" زاده شد! این تجربه تاریخی نشان می دهد که اراده تغییر انقلابی در جامعه قویا نیازمند اندیشه راهنما و آرمان اجتماعی است؛ و البته نئولیبرالیسم با هر گونه دگرگونی بنیادی در نظم استثماری جامعه سر ستیز دارد، و ماهیت ارتجاعی خود را زیر عنوان "علم مداری" پنهان کرده است. همچنین باید دانست که اندیشه راهنمای نوین در جوامع سلطه گر که از نبود **آرمان** و **انتظار** تحقق آن رنج می برند، زمینه پیدایی ندارد. آرمان و انتظار و امید هم از ویژگیهای جوامع زنده و بیدار و پویاست. جوامع سلطه گر از قرن بیستم آرمانی جز "تداوم وضع موجود" را انتظار نمی کشند؛ و اکنون پیش از سقوط تمدنی خویش با سیاست "جهانی سازی" سرمایه داری کمر به نابودی جهان بسته اند! تاریخ نیز گواه است که در جوامع بی آرمان و به خواب رفته، اندیشه راهنما زاده نمی گردد و تحول رخ نمی دهد؛ زیرا در این جوامع حقیقت جویی اساسا خوار و "بی نتیجه" است؛ تنها ساینتیسم (اصالت بخشیدن به "علم" آمیخته به پندار)، پوزیتیویسم، پراگماتیسم و ابژکتیویسم بر اندیشه ها و روشها حکمفرماست.

ستمهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی سلطه گران بومی، منطقه ای و جهانی انگیزه مبارزات آزادیبخش انقلابی در جهان امروز است. ستمهای اجتماعی واقعیت هایی <u>عینی</u> (بیرون از ذهن و خیال انسانها) می باشند؛ و نه مفاهیم ذهنی یا توهماتی که ایدئولوژیها، بنا بر دعاوی نولیبرالی، برای فلسفه وجودی بخشیدن به خود و مبارزه جویی شان آفریده باشند. تا هنگامیکه زور و تبعیض و بهره کشی و فساد پایه مناسبات اجتماعی و روابط بین الملل است، انسان گریزی از پیکار نخواهد داشت. تضادهای اجتماعی واقعی زمینه ساز جنبشهای انقلابی می شوند؛ و مبارزه اجتماعی ستمدیدگان برای حق و عدالت نیز

هنگامی تکامل یافته و به پیروزی پایدار دست می یابد که از یک ایدئولوژی متناسب برخوردار باشد. بنابراین، ایدئولوژی تنها نقش هدایت کننده و نه ایجاد کننده جنبش را بر عهده دارد. تاریخ سیاسی معاصر نیز گواه است که این حکومتهای استبدادی فاسد و سرمایه داری سلطه گر و توسعه طلب غربی بوده اند که پیوسته نیاز به دشمن سازی و شرارت و جنگ افروزی داشته و در این راستا تولید توهم کرده اند: توهم توطئه! در نظام دوقطبی "کمونیسم بین الملل" هیولا بود، و پس از فروپاشی این نظام هم "اسلام" به یگانه "دشمن اهریمنی" غرب تبدیل شد! (نگاه کنید به کتاب "برخورد تمدنها" اثر **هانتینگتون**[3] و نیز گزارشهای خبری – تحلیلی رسانه های عمدتا یهودی در غرب)؛ و البته نئولیبرالیسم غربی چنانکه اشاره شد نعل وارونه می زند! حال ممکن است برخی بگویند که این جوامع در مناسبات درونی خود "حقوق مدار" هستند، و گمان ستمگری اجتماعی بر آنها روا نیست! برای ساده اندیشان و سطحی نگرها شاید چنین باشد؛ اما ژرف اندیشان، سیاست سلطه جویانه دول غربی را بازتاب مناسباتی می دانند که اساسا ستمگرانه است؛ زیرا آن "حق" که **قدرت** برای انسان تعریف و تعیین کند، و حفاظت و پاسداری از آنرا نیز عهده دار شود، از حقوق ذاتی انسان نبوده و مصداق عینی **ستم** بشمار می رود.

ماهیت فلسفه سیاسی، نظم اجتماعی و آموزه های اخلاقی سلطه جویان غرب، و دلیل ستیز دیرینه آنها با ارزشهای عام انسانی و جهان بینی توحیدی پیامبران، در مقدمه بر کتاب **رگنار ردبرد** آمریکایی بنام "بقای انسب، فلسفه قدرت" (شیکاگو، ۱۸۹۶) به روشنی عیان است:

"ارزش نهادن به خوبی بر اساس فلسفه غلط پیامبران یهودی و مسیحیان گریان و مویه سرا دیوانگیست؛ همه قوانین و احکام و تعالیمی که در باره "بر کس مپسند آنچه ترا نیست پسند" وضع و صادر و تبلیغ گردیده پای تا سر بی معناست... عدالت عظمی در اینست: مغلوب بایستی استثمار و شکنجه و تحقیر گردد. انسان آزاده بیباک قدرت فتح همه جهان را داراست. از اینرو باید بخاطر حیات، بخاطر زمین، بخاطر عشق، بخاطر زن، بخاطر قدرت، بخاطر طلا، نبردی ابدی در کشاکش باشد؛ زمین و گنجهای زمین طعمه مرد بیباک است"

(تولستوی، هنر چیست؟ ص ۱۹۶ – ۱۹۵)

---

[3] هانتینگتون در این کتاب می گوید که پس از فروپاشی کمونیسم و "پیروزی نظام لیبرال – دموکراسی غربی" برخوردها دیگر میان تمدنها و مجموعه های فرهنگی خواهد بود؛ و مرزهای تمدنی بجای مرزهای سیاسی – اقتصادی تعیین کننده برخوردها خواهند شد. در میان هشت تمدنی که هانتینگتون نام می برد (تمدن های غربی، ژاپنی، کنفسیوسی، اسلامی، هندو، اسلاوی، آمریکای لاتین و آفریقایی)، دو تمدن غربی و اسلامی را فاقد عناصر مشابه و دارای تضاد آشتی ناپذیر می داند؛ و بگونه ای ظریف فرمان تهاجم نظامی به جهان اسلامی را به جنگ افروزان غربی صادر می کند: **"بین تمدن غربی و اسلامی هیچگونه قرابتی وجود ندارد و کاهش تقابل نظامی غرب و اسلام، که قرنها ادامه داشته است، بعید به نظر می رسد. حتی این تقابل می تواند در آینده تلخ تر شود"** (همان منبع). اما از منظر علم تاریخ تمدن، امروز چیزی بنام "تمدن اسلامی" وجود ندارد، و این تمدن در قرن پنجم هجری راه انحطاط و زوال را پیمود؛ ذخائر ارزشمند و تمدن ساز آن نیز از راه اندلس و سیسیل به اروپا رفت و آن دیار را از تاریکی قرون وسطایی رها ساخت. امروز مسلمانان بهره چندانی از دستاوردهای "تمدن اسلامی" و گنجینه های "دانش مسلمین" نبرده اند؛ بلکه غرب وارث تاریخی آن است! "تمدن کنفسیوسی" هم یک تمدن مرده است؛ و کنفسیوس و بودا در جهان غرب شناخته شده تر از چین امروز هستند! باری، نظریه "برخورد تمدنها" به همان اندازه که فریبنده است بی پایه است؛ و آنچه که هانتینگتون "تمدن" می نامد (باورها، احساسات، عادات و سنتها)، در علم جامعه شناسی "فرهنگ" نامیده می شود!

ضرورت پویایی اندیشه و پرهیز از جزمیت در "سیستم سازی" نظری

مارکسیسم رسمی با سیستم سازی ایدئولوژیک و فلسفه تنگی که از هضم و جذب دستاوردهای علم و رهبری عمل اجتماعی در تجربه های پیوسته متغیر ناتوان بود، همچون مکتب **اسکولاستیسم**، تبدیل به یک "مجموعه کامل" از احکام نظری لایتغیر جزمی و مجازی شد؛ و این سرنوشتی بود که ادیان رسمی و حکومتی نیز پیش و پس از مارکسیسم – لنینیسم، در ایران و دیگر کشورها، دچار آن گشتند. تجارب تاریخی فوق نشان می دهند که در سیستم سازی جزمی معمولا امور اجتماعی خاص، جزئی، تکرارناپذیر، و در مواردی حتی نامحتمل، به "احکام" و سپس "اصول راهنما" و "حقایق" عام و ثابت تبدیل می شوند. پیامد این سیستم سازی تابع کردن واقعیت پویا به قالبهای تبیینی خشک و انعطاف ناپذیر بنام "حقایق نظری" است. لذا پرهیز از سیستم سازی جزمی تضمینی بر آزادی عقل، پویایی و خلاقیت فکری، و نهایتا تکامل پیوسته اندیشه راهنما خواهد بود. اما پایه گذاران مکاتب فلسفی معاصر شیفته سیستم سازی جزمی گشتند و پیروان خود را از آزادی اندیشه باز داشتند. **هگل** و **مارکس** که بر پایه اصول دیالکتیک بر نسبیت و محدودیت تاریخی "فلسفه" تأکید داشتند، در نهایت فلسفه های یک بعدی خود (ایده آلیسم و ماتریالیسم) را متمایز کرده و آنها را "حقیقت مطلق" پنداشتند؛ گویی که پیام آوران یک "دین الهی" هستند! اما اعلام "فلسفه پایانی" برای بشر نقض آشکار دیالکتیک بود.

سازمانهای سیاسی – نظامی و حکومتهای "اسلامی" در ایران و دیگر نقاط جهان نیز برداشت رسمی و نهادی موجود از اسلام شیعی و سنی را با قدرت مطلقه سیاسی و مطالبات آن پیوند زدند؛ و بدینگونه جوامع اسلامی را که به رهبری نیروهای مترقی و مبارز در مسیر استقلال و آزادی و جمهوریت و توسعه قرار داشتند، به رکود و قهقرا و تفرقه، و در پی آن جنگ و خونریزی و ویرانی کشاندند. این تجارب تلخ و دردناک، روشنفکران مسلمان را به ضرورت بازنگری انتقادی فلسفه دین، مرزبندی ایدئولوژیک با فلسفه قدرت، و تطبیق پویای اندیشه اسلامی با حقوق بنیادی و ارزشهای عام انسانی رهنمون گشت. اما لازمه این تطبیق، تعمق در اصول عام جهان بینی توحیدی (توحید، نبوت و معاد = پاسخ به هستی، تاریخ و انسان) است؛ اصولی که باید از رهگذر اندیشه و خرد هر فرد مسلمان پذیرفته گردد و هرگز قابل تقلید نتواند بود.

بر پایه تجربه های تلخ بیشمار ولی درس آموز سیستم سازی نظری در تاریخ اسلام، تدوین یک سیستم نظری "منسجم" و "فراگیر" اسلامی در تعامل با ساختارهای اجتماعی موجود، که طبعا برای هر پرسشی نیز پاسخی از پیش آماده خواهد داشت، ممکن است کارآیی موقتی در "پرورش ایمان" و نیز در مقام "رهبری عمل" و "تثبیت نظم اجتماعی" در یک برهه از تاریخ به همراه داشته باشد؛ ولی در نگاه بلند مدت تاریخی، عامل رکود و انحراف اندیشه و عمل اجتماعی خواهد بود. سیستمهای نظری

کلامی – فقهی مسلمانان را از پیروی اصول و ارزشهای عام اعتقادی – اخلاقی و آرمانهای اجتماعی اسلام در ساختارها و تجربه های پیوسته متغیر و نو به نو شونده اجتماعی، و نیز از آزادی عقل و اراده و لذا تکامل اندیشه و عمل باز داشته و در عین حال مدعی می شوند که به "حقیقت اسلام و قرآن" و هم "حقیقت انسان و تاریخ و هستی" دست یافته اند! اینگونه مکاتب جزمی دینی در اسلام سرانجام به بن بست و انزوای اجتماعی می رسند؛ و البته پیش از آن چه بسا منشأ پیدایی و گسترش دردها و رنجهای بزرگ بشری هم، دست کم در جهان اسلامی، باشند. سلفی گری سنی و فرقه گرایی شیعی در نیم قرن اخیر نمونه های اسفبار اینگونه مکاتب جزمی هستند؛ و البته پیش از آن نیز مکاتب فقهی، کلامی و عرفانی در تاریخ اسلام کارکردی کمابیش مشابه داشته اند.

نیاز معارف انسانی به یکدیگر

بهنگام ساخت و پرداخت دستگاه نظری در هر یک از معارف بشری (دینی، فلسفی، علمی، هنری و ادبی) باید دانست که این معارف سخت به یکدیگر پیوسته و نیازمندند؛ و در پیوند و تعامل و همکاری چند جانبه می توانند یکدیگر را تصحیح و غنی ساخته و به فرآیند رهایی اجتماعی انسان از جبرها شتاب و جهت متعالی ببخشند. خداوند در قرآن پس از فراخوان به توحید و معاد و نبوت، تجربه و عقل بشری را برای درک اصول جهان بینی توحیدی به یاری و داوری می طلبد؛ و انسان را در جستجوی حقیقت هستی و نظم الهی وجود به پژوهش تجربی – تعقلی طبیعت و تاریخ فرا می خواند. قرآن در این راستا حتی با بیانی بسیار شیوا و دل انگیز، و با ادبیات و موسیقی بی نظیر خود، ذوقیات و کیفیات درونی انسان را هم برای رشد و اعتلای او به خدمت گرفته است. آیا این روش حاوی این پیام نیست که معرفت دینی برای انسان کافی نیست؛ و او برای دستیابی به حقیقت و کمال به علم و هنر و ادبیات و موسیقی و حکمت هم نیازمند است؟ اگر خداوند در راستای برانگیختن انسان به فهم و دریافت پیامش، تجربه و تعقل و ذوقیات ادبی – هنری انسان را به خدمت گرفته است، چرا رهبران فکری – عقیدتی مذاهب اسلام باید جزمیت و سکتاریسم پیشه کرده و از معارف و دستاوردهای علمی، فلسفی، هنری، ادبی، سیاسی و فنی – اجتماعی انسان دوری گزینند؟ رشد همه جانبه و متعادل انسان نیازمند بهره وری اصولی از همه معارف و تجارب مثبت است. اینها دستاوردهای تاریخی انسان تجربه گر و اندیشه ورز هستند؛ موجودی که بواسطه "دم الهی" به امانتداری و جانشینی خداوند در روی زمین گمارده شد، و دستاوردهایی که، چنانکه در این نوشتار نیز خواهیم دید، زیر سایه هدایت وحی پرورش یافته اند. اما دستاوردهای نامبرده همچنین زیر تأثیر فرهنگ طبقات حاکم بوده اند. بنابراین، تأکید بر ارزش انسانی معارف علمی، دینی، فلسفی، هنری، ادبی، و کارکرد اجتماعی آنها، به معنی منطبق کردن اسلام بر

معارف، نظامات حقوقی و مکاتب راهنمای وابسته به طبقات **مسلط** زمانه نیست. از این انطباق باید پرهیز کرد که اندیشه مسلمین را به جزمیت و رکود و تباهی کشانده و جامعه را با دور کردن از حقیقت دین و اصول عام راهنمای انسان به بندگی مستبدان، استثمارگران و نظامات سلطه گرفتار ساخته است. تاریخ اندیشه و فرهنگ اسلامی از آغاز تا امروز گواه ویرانگری این انطباق است.

جایگاه و کارکرد "تبیین توحیدی تاریخ"

تبیین توحیدی تاریخ انگیزه و راهنمای عمل اجتماعی موحدان بوده است؛ بدون این تبیین حس مسئولیت انسانی در مجاری صحیح هدایت نخواهد شد. انسان تاریخی بدون فهم معنا و حقیقت تاریخ خود حتی نمی تواند در جبهه نبرد اجتماعی با ستم سه گانه اقتصادی – سیاسی – فرهنگی (زر و زور و تزویر)، دوست و دشمن واقعی خود را از دوست و دشمن مجازی تشخیص دهد؛ و لذا در مسائل اساسی زمان خود نیز از جهت یابی، تصمیم سازی و موضعگیری درست باز می ماند. بدون تبیین توحیدی تاریخ، مسلمانان از تحلیل واقع بینانه تحولات و رویدادهای تاریخی، ریشه یابی انحرافات در قلمرو سیاست و حکومت، و بررسی انتقادی جنبشهای سیاسی – مبارزاتی کامیاب و ناکام در تاریخ ناتوان می مانند. جهان بینی توحیدی قرآن، چنانچه در نوشتارهای پیشین تبیین گشت، بر نظم پویا و هدفمند جهان، حقیقت هستی و حیات فرایاز انسان منطبق است؛ و لذا در فاز اجتماعی – تاریخی تکامل نیز از توان رهبری جامعه بسوی تحقق عینی ارزشهای عام اخلاقی و آرمانهای انسانی، در هر تمدن تاریخی و هر ساختار اجتماعی، برخوردار می باشد. این حقیقت را در سنجش مدلهای تبیینی تاریخ، و در بررسی و ارزیابی دستاوردهای تاریخی بعثت پیامبران ابراهیمی و ادیان توحیدی پس از عصر خاتمیت، می توان فهم کرد. تبیین قرآنی تاریخ و رهنمودهای آن بر پایه قوانین عام جامعه شناختی و در ورای فرهنگ اقوام و ساختارهای ویژه اجتماعی – اقتصادی و سیاسی است؛ و این ویژگی نظری، به مکتب اسلام ظرفیتی بی نظیر در رهبری تاریخی مبارزات آزادیبخش داده است. این ظرفیت چنانست که تحریف اسلام بدست حکومتهای استبدادی، طبقات استثمارگر و متولیان دینی نیز هرگز نتوانست چراغ هدایت آنرا خاموش و راه تکامل را سد کند؛ و چنانکه تاریخ نشان می دهد، مردم ستمدیده در مقاطع حساس تاریخی هر بار با تکیه بر اصول و آرمانهای سیاسی و اجتماعی اسلام (ضرورت شایستگی رهبران و حاکمان، همبستگی فرا قومی، شورا، قسط، عدالت اجتماعی) به نبرد با حاکمان مستبد و نژادپرست و استثمارگر در جهان اسلام برخاسته اند. آنها هرگز برای توجیه و تبیین ایدئولوژیک مبارزه با استبداد و استعمار، ستم و تبعیض قومی – نژادی، غارت منابع و استثمار طبقاتی مانع و مشکل و حتی کمبودی نداشتند (دینامیسم مکتب اسلام). اصول راهنمای اندیشه و عمل اجتماعی در اسلام منطبق بر پویش

جدالی اجتماع (دیالکتیک حق و باطل) و نافی اختصاص یکجانبه منابع تولید و حقوق سیاسی به فرادستان جامعه است؛ و لذا از قابلیت هدایت و سازماندهی جنبشهای عدالتخواهانه و آزادیبخش، در هر شکلی از اشکال ستم و تبعیض و استثمار طبقاتی در تاریخ (برده داری، زمینداری، سرمایه داری در اشکال متفاوت سیاسی – حقوقی و عقیدتی)، که ویژگی بنیادی مشرک همگی آنها انحصار و اختصاص حقوق، منابع و درآمدهاست، برخوردار بوده است[4]. تاریخ مبارزات سیاسی و اجتماعی مسلمین[5] نیز، چنانکه اشاره شد، گواه است که پرچم عقیدتی اسلام در هر جنبش و خیزش مردمی بر ضد فئودالیسم و استبداد و استعمار و امپریالیسم از گذشته تاکنون برافراشته بوده است.

تضاد تاریخی اسلام با استثمار

اصول اسلامی کار و مالکیت (نفی سود سرمایه و تراکم ثروت، ارزش کار و...) بر ضد استثمار و شکاف طبقاتی و فقر و بیعدالتی است؛ و لذا از جنبش آزادیبخش و عدالتخواهانه طبقات محروم و استثمار شده (بردگان، کشاورزان، پیشه وران و کارگران) حمایت می کند. اسلام انقلابی بر پایه اصول راهنمای توحیدی و آرمان تاریخی **قسط**، حتی در آغاز شکوفایی مناسبات اقتصادی – اجتماعی فئودالی و سرمایه داری هم هرگز این اشکال نوپدید استثماری را به بهانه های "تاریخی" (مثلا اینکه مناسبات نامبرده و طبقات حاکمه "ماهیت ترقیخواهانه" داشته و "روش مدرن" آنها در استثمار برای "تکامل" اجتماعی ضروری است) مورد تأیید قرار نداد. تضاد ایدئولوژیک اسلام با رباخواری و ثروت اندوزی طبقات حاکم را اندیشمندان و پژوهشگران غربی نیز دانسته اند؛ اما برخی از آنها چون **ماکس وبر** و **ماکسیم رودنسون** این تضاد را مانع تکوین و تکامل طبقه بورژوازی دانسته و در پاسخ به این پرسش تاریخی که "چرا انقلاب علمی و صنعتی در جهان اسلام رخ نداد؟"، مساوات طلبی و مخالفت اسلام با تراکم ثروت نزد حاکمان و مالکان را عنوان کرده اند! همچنین **تیمور کوران** نویسنده ترک تبار آمریکایی در کتاب "شکاف عمیق در خاورمیانه" آشکار و پنهان چنین گرایشی را بروز داده است. وی برغم نقد برحق "فقه اسلامی" از زاویه حقوق اقتصادی – اجتماعی، راه رشد و توسعه اقتصادی در ساختارهای سرمایه داری غربی را پایه و معیار بررسی دلایل توسعه نیافتگی اقتصادی جوامع اسلامی گرفته است. برای نمونه، نبود "نهادهای مالی کلان" و وجود "نهاد وقف" را، که در اصل یک مالکیت

---

[4] اما در مارکسیسم و تبیین تاریخی این مکتب (ماتریالیسم تاریخی)، مناسبات تولیدی استثماری چون برده داری، زمینداری و سرمایه داری بنا بر حکم تاریخ (یا "جبر تاریخ") پدیدار می شوند و ضرورت ترقی و تکامل اجتماعی هستند!

[5] بررسی تاریخی این مبارزات به فرصتی دیگر موکول می شود.

اجتماعی پایدار بوده که در آن درآمد اقتصادی حاصله خرج خدمات عمومی می شود، از عوامل اصلی عقب افتادن جهان اسلام از غرب برشمرده است (ص ۳۳۳). اما امروز، پژوهشگران مستقل اقتصاد و نیروهای مترقی و مردمی غرب "نهادهای مالی کلان" را عامل اصلی تشدید استثمار و شکاف طبقاتی، و گسترش فقر و بیکاری و تورم در جوامع غربی می دانند؛ و افزون بر این، "نهاد وقف" در اسلام را نیز در جوامع خود بازتولید کرده اند: آنها تأسیس "شرکتهای اجتماعی" و وجود "کارآفرینی اجتماعی" (Social entrepreneurship and Social enterprises) را راهکاری برای مبارزه با مشکلات اجتماعی ناشی از استثمار سرمایه داری در این جوامع یافته اند. پژوهشگرانی چون وبر، رودنسون، کوران و همفکران آنها، عوامل اصلی انقلاب علمی و صنعتی در اروپای معاصر، منجمله استفاده گسترده و مؤثر از دستاوردهای علمی – فنی – اجتماعی مسلمین، را نادیده گرفته و چون بورژوازی اروپا را "رهبر" انقلاب علمی و صنعتی فرض کرده اند، ساده اندیشانه به این باور رسیده اند که اصولا استثمار طبقاتی، انحصار منابع و تراکم ثروت لازمه پیشرفتهای علمی، فنی و اقتصادی است؟! اما در بینش اصیل اسلامی اصولا <u>توسعه پایدار و متوازن در عدالت است؛ و عدالت هم بر ضد استثمار و ثروت اندوزی حاکمان و مالکان است</u> (کتابهای "امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار، بخش پنجم؛ و "اصول راهنمای حکومت و رهبری در عهدنامه سیاسی – تاریخی امام علی با مالک اشتر"، بندهای ۱۱ و ۱۵ و ۱۷).

اما متاسفانه با وجود رهنمودهای توحیدی و آرمان اجتماعی قسط، تنها در اوج ستم و فساد و در هنگامه پوسیدگی نظامات استبدادی – استثماری در جهان اسلام بود که طبقات استثمار شده به اصول راهنمای توحیدی بازگشته و با **انگیزه** و **ایمان**، که از شرایط ذهنی – روانشناختی ضروری در پیروزی انقلاب است، بپا می خواستند تا خویشتن را رها سازند.

سنت ایستای تاریخ

در متن این نوشتار از دشمن طبقاتی و همچنین پایگاه و جهتگیری طبقاتی پیامبران ابراهیمی در قرآن سخن به تفصیل خواهد آمد؛ اما در مقدمه آن، کوتاه و فشرده، باید گفت که: <u>اربابان زر و زور و تزویر (ملأ و مترف و رهبان) در جبهه مخالفان تاریخی پیامبران قرار داشته و توده های ستمدیده و فرودست جامعه هم نخستین گروندگان دعوت توحیدی و پایه اجتماعی پیشرفت و پیروزی آن بوده اند</u>. تضاد بنیادی جهان بینی توحیدی با سلطه مثلث تاریخی جباریت و اشرافیت و روحانیت بر سرنوشت توده، آنرا به اندیشه راهنمای محکومان همیشگی تاریخ بدل ساخت. اما مثلث نامبرده پس از شکست در هر

بعثت توحیدی، تغییر جبهه داده و در پوشش مکتب نوین توحیدی به تحریف و دگرگون کردن ماهیت آن روی می آوردند تا موقعیت اجتماعی از دست رفته خود را در شکلی دیگر باز یابند؛ و این فاز تحریف و دگردیسی مکتب توحیدی گاه تا بعثت بعدی هم ادامه می یافت! برای نمونه، فرمانروایان رومی با پذیرش دین توحیدی مسیحیت تغییر اساسی در بینش و روش سیاسی – اجتماعی خود ندادند؛ بلکه دین نامبرده را مسخ و تحریف کرده و حافظ ایدئولوژیک نظام خود ساختند. این سنت تاریخی، که نمونه ای از نظم ایستای تاریخ است، تا هنگامیکه "یکتاپرستان" از ژرف نگری در جهان بینی توحیدی، تطبیق پذیری پویای ایدئولوژیک (معنی راستین "اجتهاد")، مسئولیت شناسی و مسئولیت پذیری همگانی نسبت به مشکلات جامعه (**کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته**؛ معنی راستین "امر به معروف و نهی از منکر")، و در این راستا شناخت ماهیت ایدئولوژیک و کارکرد اجتماعی مثلث تاریخی زر و زور و تزویر، و سرانجام کوشش بی وقفه و مبارزه پیگیر در راه حق و عدالت (معنی راستین "جهاد") دور باشند، تداوم خواهد یافت. متأسفانه بیشتر "یکتاپرستان" از فهم عمق معنای توحید دور بوده اند، و لذا ندانستند که ماهیت و کارکرد اجتماعی پادشاهان و اشراف و کاهنان مشرک و بت پرست با پذیرش "دین توحیدی" هیچگاه تغییر نیافت؛ و آنها در آئین نوین توحیدی نیز همان بینش و روش را دنبال کردند که پیش از این در مذاهب شرک و بت پرستی داشتند. بر پایه این سنت ایستای تاریخی، هیچ تغییر چشمگیری در مناسبات اجتماعی رخ نمی داد؛ گویی توحید تنها در آسمان معنا داشت و نه بر روی زمین و در متن روابط انسانی!

اما نظم ایستای تاریخ در تحولات ساختاری اجتماع، و تداوم تاریخی حاکمیت مثلث زر و زور و تزویر در اشکال گوناگون، به معنی حرکت دوری – تکراری تاریخ نیست؛ زیرا ساختارهای اجتماعی هرگز عینا تکرار نشده اند، و آنچه در پویش جدالی تاریخ پایدار مانده است پایه های سه گانه ستم بر مردم (استبداد و استثمار و استحمار) است که در هر گام تاریخی (با هر تحول ساختاری) نیز سست تر شده و لذا زودتر از ساختار پیشین فرو ریخته است. در این راستا، ارزشهای عام انسانی و آرمانهای تاریخی نیز با ویژگیهای هر ساختار اجتماعی تطبیق جسته اند. بنابراین، <u>فرآیند آزادیبخش تکامل اجتماعی شتاب می گیرد</u>؛ بدین معنا که عمر ساختارهای استبدادی – استثماری گام به گام کوتاهتر می شود و فاصله میان خیزشهای مردمی و تحولات ساختاری (انقلابی و اصلاحی) با افزایش تدریجی آگاهیها و تجارب انسانی پیوسته کاهش می یابد. بنابراین، پایندگی "نظم ایستا" و حاکمیت تاریخی مثلث زر و زور و تزویر جاودانه نخواهد بود. <u>در تبیین توحیدی تاریخ، مدار تکاملی باز است و انسان در مدار بسته جور و ستم گرفتار نیست</u>.

جهان بینی توحیدی در بعثت پیامبر اسلام به بلوغ و کمال نهایی خود رسید؛ اما پس از او و با خروج اسلام از قلمرو جغرافیایی و مرزهای قومی و سیاسی خویش، باز بدلایل فوق زیر تأثیر و نفوذ مکاتب، نظامها و فرهنگهای ارتجاعی، استبدادی و اشرافی روزگار قرار گرفت. اسلام پیامبر و علی نافی ستمها و تبعیضات قومی – نژادی، طبقاتی و دینی[6] بود؛ اما خلفا و فقهای ناشایست زیر تأثیر و نفوذ یاد شده به تکوین، تدوین و تکامل مناسبات ظالمانه و تبعیض آمیز اجتماعی در جهان اسلام یاری رساندند و دین حکمت و رحمت و عدالت را مسخ و واژگونه ساختند! بسیاری از آنها حتی پیوند عقیدتی و عاطفی هم با دین نوین نداشتند؛ و تنها برای دستیابی به یک ابزار ایدئولوژیک با کارآیی اجتماعی بالا ناگزیر از حفظ اسلام با یک "پوستین وارونه" شده بودند. برای آنها انکار و دشمنی آشکار با اسلام نه مصلحت و نه ممکن بود؛ اما مسخ و تحریف آن هم مصلحت و هم ممکن می نمود! باری، آغاز این دگردیسی تاریخی اساسا در حکومت عثمان و امویان بود که استثمار پیشین در اشکال برده داری و زمینداری بزرگ در جهان اسلامی حاکم گردید؛ و مثلث تاریخی زر و زور و تزویر باز بر جنبش عدالتخواهی غلبه نمود. از ویژگیهای این دین توحیدی مسخ شده، که با شرک "جاهلی" مشترک است، پرهیز از تعقل و ژرف اندیشی در دین و خداشناسی بود:

"مانند ستمکاران عصر جاهلیت نباشید که نه در دین ژرف اندیشی داشتند و نه در شناخت خدا تعقل می کردند" (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۵).

اسلام در دو چهره تاریخی متضاد

با وجود مسخ و دگردیسی یاد شده، خط اصیل توحیدی در درون جامعه اسلامی کماکان باقی ماند و زیر چتر هدایت قرآن و پیشوایان راستین اسلام، تحریف و انحراف رو به رشد در سطح رهبری و حکومت

---

[6] توحید حتی با تبعیض دینی (امتیاز ویژه برای پیروان یک دین قائل شدن) نیز سازگار نیست؛ زیرا پیروان راستین توحید ابراهیمی تمایلی به برتری جویی در جامعه و دستیابی به حقوق و امتیازات بیشتر مادی (دنیوی) ندارند، و پیروان اسمی این ادیان نیز فاقد امتیاز معنوی و فکری نسبت به دیگران هستند. در این زمینه، باید دانست که محتوای دین توحیدی جز در عصر بعثت و موارد نادر تاریخی با قالبها و تشکیلات رسمی دینی در تضاد بوده است؛ زیرا قالبها و تشکیلات نامبرده از منافع مادی اربابان رسمی دین و مذهب پاسداری می کرده اند که متحد تاریخی زر و زور بوده اند (مسخ و تحریف آئینهای توحیدی ابراهیم و موسی بدست روحانیون یهود، و دشمنی این تشکیلات دینی با آئین نوین توحیدی عیسی؛ مسخ و تحریف آئینهای توحیدی ابراهیم و موسی و عیسی بدست تشکیلات دینی یهود و نصارا، و ستیز کینه توزانه "احبار و رهبان" با آئین نوین توحیدی پیامبر اسلام؛ و سرانجام مسخ و تحریف همه ادیان ابراهیمی بدست متولیان رسمی اسلام). بنابراین، تشکیلات دینی و پیروان اسمی ادیان توحیدی نباید هیچ حق و امتیاز ویژه ای در جامعه توحیدی داشته باشند. پیمانهای پیامبر در مدینه با یهود و نصارا گواه است که در اسلام تبعیضات حقوقی میان پیروان ادیان نیست:

"پیامبر هیچ تغییری در زندگی آنها (مسیحیان نجران) ایجاد نکند و هیچ حقی از حقوقشان را دگرگون نسازد؛ و نه آداب و سنن آنها را تغییر دهد" (بلاذری، فتوح البلدان، ص ۷۶)؛

"یهودیان بنی عوف ملتی هستند در کنار مسلمانان؛ یهودیان دین خود را دارند و مسلمانان دین خود را؛ هر یک دوستان و خویشان خود را خواهند داشت (زندگی عادی خود را می کنند)؛ مگر آنکه ستمی روا دارد (حق انسانی را پایمال کند) و جرمی مرتکب شود" (سیره ابن هشام، جلد دوم، ص ۱۴۹)؛

"زنهار! مبادا که برای آنان (مردم) درنده ای خونخوار باشی، یا گرگی که خوراک آنها را مغتنم شماری (به سرکوب و کشتار و غارت اموال خلق دست یازی)؛ زیرا آنها دو دسته اند: یا (مسلمان و) برادر دینی تو هستند و یا (غیر مسلمان ولی) در آفرینش نظیر و مانند تو" (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

اسلامی را به نبرد و چالش کشید. از این هنگام، اسلام در دو گرایش اصولی و انحرافی با کارکردهای اجتماعی – تاریخی متضاد جلوه گر شد: در گرایش انحرافی و تحریف شده خود (اسلام رسمی حاکم بر تاریخ) توجیه گر ستم و تجاوز و استثمار حاکمان بود؛ اما در گرایش اصولی و چهره راستین خود از قدرت و اسلام حکومتی فاصله گرفت و به سازماندهی و هدایت جنبشهای مردمی ستم ستیز و عدالتخواه روی آورد. این گرایش اصیل پس از پیشوایان شیعه در قالب جنبشهای مردمی پرچمدار مبارزه با جور و ستم و استثمار حکومتهای استبدادی و اشرافیت فئودالی در جهان اسلامی گشت. آرمانهای انقلابی – توحیدی قرآن و پیشوایان انگیزه این جنبشها بود؛ و رنج و خون مبارزان و شهیدان آنها ضامن تداوم حیات ایدئولوژیک اسلام راستین شد. اما در حکومت فاطمیون مصر، و سپس نهضت قومی – فرقه ای صفویه، این گرایش انقلابی – مردمی در اسلام نیز مسخ و تحریف شد؛ به ابزار ایدئولوژیک نظام استبدادی – فئودالی تبدیل گشت؛ و لذا "ولایت شیعی" نیز در محتوا به خلافت اموی و عثمانی شباهت یافت. نهضت قومی – فرقه ای صفوی از نیمه عصر قاجار کم کم دچار اختلاف و جدایی شد؛ و این جدایی از آغاز کودتای **رضاخان** در اسفند ۱۲۹۹ بارز و آشکار گردید: گرایش "سکولار" و "مدرن" آن با تکیه بر دربار و نظام سلطنت به ناسیونالیسم باستانگرا و نژادپرستی ایرانی فرا رویید، و گرایش "دینی" و "سنتی" آن نیز در تشکیلات منسجم "روحانیت" ادامه حیات داد. این دو گرایش برآمده از نهضت صفوی علیرغم جدایی تشکیلاتی، سیاسی و عقیدتی به تعامل و همکاری در عین رقابت با یکدیگر پرداختند. بر روابط این دو جریان، از عصر قاجار تاکنون، گاه رقابت و تقابل و گاه تعامل و همکاری غلبه داشته است. اگر آنها زیاده خواهی نکرده و به منافع و حوزه "تخصصی" یکدیگر دست درازی نکنند، تعامل و همکاری بر رقابت و تقابل چیره می شود؛ و اغلب نیز بنا بر منشأ واحد تاریخی و منافع مشترک طبقاتی چنین بوده است: از همکاری در قتل و حذف بزرگان میهن چون فراهانی و امیرکبیر و مصدق و فاطمی تا مشارکت در سرکوب و حذف فیزیکی نیروها و سازمانهای ترقیخواه و مبارز و کل جنبش روشنفکری کشور (مذهبی و غیر مذهبی). هر گاه این تعامل و همکاری به فاز "مطلوب" می رسید، دو نهاد "سلطنت" و "روحانیت" بمثابه "دو رکن حیاتی ملک و ملت" به جامعه معرفی می شد. در رقابت و تقابل (انقلاب ۵۷) نیز این دو نهاد استبدادی – استثماری یکدیگر را متقابلا به "نظام طاغوت" و "ارتجاع سیاه" ملقب کردند. چندی پس از به قدرت رسیدن "روحانیت" باز تعامل و همکاری پشت پرده و غیر مستقیم میان روحانیون حاکم و بازماندگان سلطنت بهمراه پان ایرانیستها آغاز شد؛ از همکاری در جنگ با عراق تا سرکوب سازمانهای شرکت کننده در انقلاب، و تا جنگ کثیف قومی – فرقه ای در خاورمیانه. از دیگر اشتراکات آنها جعل و تحریف در تاریخ است؛ یکی در تاریخ اسلام و دیگری در تاریخ ایران باستان؛ یکی اندر معجزات و کرامات ائمه اطهار حدیث و

روایت جعل می کند، و آن یکی اندر کرامات پادشاهان و "شکوه و عظمت" افسانه ای ایران باستان دروغ می بافد! در این زمینه، بده بستان فرهنگی هم در کار است!

روند انحطاط جوامع اسلامی ادامه یافت تا آنکه در عصر استعمار و امپریالیسم جنبش بیداری مسلمین و مبارزه ایدئولوژیک برای احیای اسلام راستین انقلابی از سوی اندیشمندان و رهبران مردمگرای آزاده و عدالتخواه مجددا آغاز شد؛ و البته در فاز کنونی نیز کماکان زدودن آثار تحریفات تاریخی فرق اسلامی، ناسیونالیسم و عرفان از یکسو و تأثیر مکاتب فلسفی – اجتماعی مغرب زمین از دیگر سو، چالش بزرگ روشنفکران مسلمان است. چالش دوم آنها در فاز کنونی سرمایه داری (نئولیبرالیسم) آنستکه مبارزه جدی با فقر و بهره کشی و بیعدالتی اجتماعی، بویژه در کادر جهان بینی توحیدی، از جانب گرایش نولیبرالی انگ "ایدئولوژی اندیشی" و استبداد و دولت سالاری و خشونت می خورد!

درسهای تاریخ اسلام و سرمایه کنونی

آخرین دین توحیدی هرگز به حاشیه تاریخ و انزوا و انفعال در حیات اجتماعی مسلمین کشیده نشد؛ و در نبض تپنده تاریخ، در متن تحولات اجتماعی سرنوشت ساز، به حیات ایدئولوژیک خود ادامه داد. اما تحریف اسلام بدست حکومتهای جبار و طبقات استثمارگر فرآیند تکامل اجتماعی مسلمین را قرنها به عقب انداخت، و آنان را سرانجام به زیر سلطه استعمارگرانی از غرب برد که در غفلت و رکود و انحرافات مسلمین از تاریکی قرون وسطایی خود بیرون آمده و دوران نوینی از روشنگری و پیشرفت علمی – فنی و اجتماعی – اقتصادی را بر پایه دستاوردهای "تمدن اسلامی" آغاز کرده بودند.

سستی و ناتوانی امروزی مسلمین در تکامل اندیشه راهنما و تداوم رسالت تاریخی انبیاء (حدید، ۲۵) علل گوناگون تاریخی دارد که اهم آنها عبارتند از:

۱) استبداد و خودکامگی خلفا، حاکمان و سلاطین "اسلامی" رشد نظام حقوقی مستقل، عدالت قضایی و نیز نهادهای اجتماعی خودگردان چون اتحادیه های صنفی و مراکز تولید دانش و حکمت را مختل ساخته بود؛ نظامات و نهادهایی که خود از عوامل توسعه علمی، فنی، اقتصادی و اجتماعی مسلمین طی پنج قرن بودند. متفکران وابسته چون **ابن تیمیه** و **غزالی** نیز در نبود نهادهای دینی مستقل به توجیه دینی قدرت مطلقه این خلفا و سلاطین پرداختند؛ و به انگیزه تأمین منافع مادی خود، هرگونه استقلال و خلاقیت را از زندگی اجتماعی مسلمین زدودند. آنها اندیشه سیاسی، اخلاقی و دینی را در اسلام به رکود و جزمیت و انحطاط کشاندند (کتاب "امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار"،

صفحات ۱۳ – ۱۰)؛ در حالیکه آزاداندیشان مسلمان و مخالفان دین حکومتی تحت پیگرد و آزار قرار گرفتند! خلفا و سلاطین مستبد به تسلط همه جانبه بر حیات سیاسی و اقتصادی – اجتماعی مسلمین، و توجیه دینی آن به یاری فقهای وابسته، بسنده نکرده و زیر نام "جهاد" به جنگهای تجاوزکارانه هم روی آوردند؛ و بدین ترتیب مقوله های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام را از محتوا دگرگون ساختند.

۲) آثار و نتایج ماندگار فرهنگی قرنها انحراف در حاکمیت استبدادی – استثماری خلفا و فقها: سنجش سیاسی – جامعه شناختی سه نحله فرهنگی "حکمت"، "طریقت" و "شریعت" در اسلام نشان می دهد که نحله های پدید آمده در کل نتیجه انطباق بر اندیشه های راهنما و سنتهای مسلط سیاسی – اجتماعی زمان خود بودند. محتوای این نحله های فرهنگی با خواسته ها و نیازهای زورمداران و زراندوزان و عافیت جویان، و نه با خواسته ها و آرمانهای توده مردم و پیشوایان اسلام، هماهنگی داشت؛ زیرا بیشتر "فرهیختگان" این نحله ها وابسته به دستگاههای حکومتی ستمگر و طبقات استثمارگر بودند، و رسالت آنها هم اساسا پاسخگویی به نیازهای اقشار حاکم در حفظ وضع موجود بود. دستاوردهای فرهنگی اهل "حکمت" و "طریقت" و "شریعت" را در مقام سنجش و ارزیابی ایدئولوژیک با معرفت شناسی تجربی – تعقلی، جهان بینی توحیدی، نظام حقوقی – ارزشی – اخلاقی و آرمانهای اجتماعی قرآن در تضاد خواهیم یافت؛ زیرا خصلت بارز و برجسته آنها ذهنیت گرایی، مسئولیت گریزی و برتری جویی است. خدای این فرهیختگان "حکیم" و "متکلم" و "فقیه" و "عارف" هم همچون خود آنها با درد و رنج مردم بیگانه بود؛ و تنها به طبقات حاکم و نیازهای آنها توجه و علاقه نشان می داد! تجربه و تعقل آنها از واقعیت پویای اجتماعی – تاریخی بریده و در تنگنای منافع و مصالح و علایق اقشار فرادست جامعه اسلامی گرفتار آمده بود. بدینگونه، در وابستگی و محدودیت سیاسی – طبقاتی، نیازهای حاکمان و مالکان همان نیازهای جامعه اسلامی بشمار آمد؛ "فرهنگ اسلامی" در مدار مصلحت و سنت فرادستان جامعه اسلامی تثبیت شد؛ اندیشه راهنمای اسلامی به رکود و جزمیت و انحراف فرو غلطید، و لذا توده مسلمان در مبارزه با نظامهای استبدادی – استثماری (استبداد فئودالی) اغلب در "انتظار" یک رهبری کارآمد سیاسی و عقیدتی بود!

باری، فلسفه یونانی بنام "حکمت اسلامی"، عرفان شرقی بنام "طریقت اسلامی"، و نظام حقوقی رومی و زرتشتی و یهودی بنام "فقه اسلامی" در کانون "فرهنگ اسلامی" نشست و مانع از دریافت و فهم تبیین تاریخی – جامعه شناختی قرآن، رسالت پیامبران و آرمانهای توحیدی – انقلابی اسلام در میان توده مسلمان گشت. حاکمان مستبد و استثمارگر نیز از تأثیر و نفوذ سنتهای سیاسی استبدادی و مکاتب راهنمای بیگانه برای تحکیم سلطه خود و تضعیف اندیشه های توحیدی و مردمی اسلام استقبال کرده و نهایت استفاده را بردند. آنها بدینوسیله مردم مسلمان را گرفتار تشتت ها و چالشهای گسترده و عمیق

عقیدتی – فرهنگی ساختند. استبداد سیاسی – عقیدتی – فرهنگی، تبعیضات قومی – نژادی و استثمار طبقاتی زیر تأثیر و نفوذ نظامهای سیاسی و مکاتب فکری مسلط زمانه تحکیم و تعمیق یافت. گمراهی و سرگردانی مسلمین، حتی در عصر پیشوایان، نتیجه این تأثیر و نفوذ ویرانگر بود که اسلام حاکم را از خطر انقلاب و بازگشت به قرآن و سنت پیامبر مصؤن می داشت!

در پی این دگردیسی فکری – عقیدتی، تمدن اسلامی نیز از سده پنجم دستخوش انحطاط و زوال گشت؛ زیرا رشد و توسعه زندگی اجتماعی – اقتصادی، بهبود روشهای سیاسی – حکومتی، و نهادسازی برای علوم و فنون جایگاهی در "حکمت" و "طریقت" و "فقه" و "کلام" نداشتند. معرفت شناسی تجربی – تعقلی و خطوط راهنمای علم در قرآن مسلمانان را به تحقیق در طبیعت و تاریخ و اجتماعات انسانی علاقمند ساخته بود؛ رویکردی که ره آورد آن پیشرفت چشمگیر علوم و فنون در جهان اسلامی طی چند سده پیاپی بود. دانش مسلمین به چنان پایه ای رسیده بود که تا قرنها در روشنفکران غربی حس خودباختگی ایجاد می کرد؛ همان حسی که امروز نیز فرهیختگان مسلمان در برخورد با فرهنگ و تمدن غربی نشان می دهند:

"احساس خود کم بینی و تحقیری که اروپای غربی در مقابل تمدن اسلام داشت، دارای جنبه های مختلف بود. تکنولوژی اسلامی در بسیاری نقاط بر تکنولوژی اروپایی برتری داشت" (مونتگمری وات، تأثیر اسلام در اروپا، ص ۱۴۵).

در این زمینه **گوستاو لوبون** نیز می گوید: تا قرن پانزدهم میلادی در غرب هیچ سخنی که مستند به نویسندگان مسلمان نبود، اساسا معتبر شناخته نمی شد (تمدن اسلام و عرب، ص ۷۴۹). همچنین **آدلارد** که در سده ۱۲ م. از نخستین کسانی بود که علوم مسلمین را "با ترس و لرز" به اروپا وارد کرد[7]، گفت:

"اگر صحبت من ذهن عقب مانده ای را آزرده است نمی خواهم من باشم که او را آزرده ام. می دانم اندیشمندان اصیل در میان عوام چه سرنوشتی دارند. از آنرو آنچه عرضه می کنم حدیث خود من نیست، حدیث اعراب است" (ژاک لوگوف، روشنفکران در قرون وسطی، ص ۷۲).

---

[7] نهضت ترجمه دانش مسلمین در اروپا، برخلاف ادعای ترجمه کتب پارسی، هندی، رومی و... در جهان اسلام (پانویس بعدی را بخوانید)، کاملا مستند و قابل اثبات است؛ اما در این باره نمی توان از توجه به این نکته ظریف غافل بود: بگفته **ویل دورانت**، بیشتر این مترجمان از یهودیان بودند که دانش مسلمین را از عربی به عبری برگردانده و در اروپا توزیع کردند؛ سپس این کتب از عبری به لاتین ترجمه شدند (تاریخ تمدن، عصر ایمان، ص ۱۲۳۴ – ۱۲۲۹؛ ۱۳۵۲ – ۱۳۵۱). بنابراین، باید دانست که امکان دستبرد در دانش مسلمین که با چند دست ترجمه به اروپاییان، و سپس در عصر جدید به ما ایرانیان رسید، قویا وجود دارد. در این رابطه باید بگویم که بویژه آگاهی امروز ما ایرانیان از تاریخ، نویسندگان و محتوای واقعی دانش مسلمین بسیار مخدوش است؛ و برای دستیابی به حقیقت دانش مسلمین و دستاوردهای تاریخی آنان باید به نسخه های اصلی این نوشتارها دست یافت و به ترجمه صحیح و بی غرضانه آنها همت گماشت، و جعل و تحریف و ادعاهای واهی باستان گرایان و نژادپرستان را از دستاوردهای علمی مسلمین زدود.

برتری فرهنگی مسلمانان، حس خودباختگی اروپاییان، و خشم نخبگان ناسیونالیست اروپا، در نطق آتشین **پتراک** به خوبی نمایان است:

"ای مردم نادان! بعد از دمستن فصیحی مثل سیسرون پیدا شد؛ هومر که رفت بجای او ویرژیل آمد؛ ولی می گویید که در علوم و ادبیات کسی نمی تواند با مسلمین همسری نموده و بجای آنها قرار گیرد... ما اینک بر تمام اقوام و ملل دنیا تفوق حاصل نموده ایم؛ لکن شما می گویید به استثنای ملت اسلام. وای از حماقت ما، امان از این جنون و بی عقلی، هان همت ایتالیا! آیا تو در خوابی؟ آیا تو مرده ای؟" (گوستاو لوبون، تمدن اسلام و عرب، ص ۷۵۱).

مونتگمری وات در کتاب "تأثیر اسلام در اروپا"، **گوستاو لوبون** در کتاب "تمدن اسلام و عرب" و نیز **زیگرید هونکه** در کتاب "فرهنگ اسلام در اروپا" با وجود پیشداوریهای ایدئولوژیک و اتکاء به تاریخ نگاری دروغین یهودی – مسیحی در باره اسلام، دستاوردهای علمی، فنی و اجتماعی مسلمین بویژه در زمینه های بازرگانی، دریانوردی، کشاورزی، پیشه ها و صنایع گوناگون، موسیقی و هنر، علوم ریاضی، نجوم، پزشکی، فیزیک نور، شیمی و زیست شناسی را ستوده و آنها را پایه واقعی تمدن معاصر اروپا شمرده اند. اما پیدایی تمدن درخشان اسلامی و پیشرفت دانش مسلمین جز در سایه آزادی عقیده و اندیشه و بیان ممکن نبود. **میشو** مسلمانان را پیشگام آزادی و تساهل دینی می داند (گوستاو لوبون، تمدن اسلام و عرب، ص ۱۵۸)؛ زیرا مسلمانان نه تنها به حق حیات و آزادی مسیحیان و یهودیان پایبند بودند، بلکه حتی با مشرکان (هندو و مجوس و بودایی...) نیز در صلح و آشتی و تعامل بسر می بردند. بگفته شهرستانی:

"از اوایل قرن سوم تا اواخر سده چهارم آزادی افکار و آراء و عقاید در سرزمینهای اسلامی حکومت داشت" (ملل و نحل).

این **قرآن حکیم** بود که راه آزادی اندیشه و بیان، آزادی در گرایش دینی – عقیدتی، حقوق برابر و روابط صلح آمیز پیروان ادیان مختلف را بر پایه قسط و نیکی گشوده بود:

"مژده به بندگان من! آنانکه به سخنها گوش فرا می دهند، سپس بهترین آنها را پیروی می کنند. آنها کسانی هستند که خدا آنها را هدایت کرده است؛ و آنان اهل خرد هستند" (زمر، ۱۷ و ۱۸).

"همانا کسانیکه (به اسلام) ایمان آوردند، و (نیز) یهودیان و عیسویان و صابئین، هر کس (از میان آنها) به خدا و روز بازپسین ایمان آورد و عمل صالح (کردار نیک و شایسته) انجام دهد، پاداش او نزد پروردگار است؛ بر ایشان نه ترسی (از آتش دوزخ) است و نه اندوهگین شوند" (بقره، ۶۲)؛

"بگو: ای گروه کافران! من نمی پرستم آنچه را که شما می پرستید؛ و نه شما می پرستید آنچه را که من می پرستم؛ ... ؛ دین شما برای خودتان و دین من برای خودم" (سوره کافرون)؛

"خداوند شما را از نیکی کردن و رفتار به قسط با آنها که در دین با شما جنگ نکردند و شما را از خانه هایتان بیرون نراندند، باز نمی دارد. همانا خدا مقسطین (حق جویان و عدالتخواهان) را دوست دارد" (ممتحنه، ۸).

بر پایه این رهنمودهای قرآنی بود که پیشوایان بزرگ اسلام در مقام زمامداری از هر انتقادی ولو "تند و بی ادبانه" استقبال می کردند:

"در جلسات عمومی با آنها (مردم حاجتمند) بنشین و برای آن خدایی که ترا آفرید فروتنی پیشه کن. در آنروز لشکریان و درباریانت از نگهبانان و پاسبانان را کنار زن تا سخنگوی ایشان بدون اینکه زبانش از ترس بند بیاید با تو سخن گوید؛ زیرا من بارها از رسولخدا شنیدم که می فرمود: <u>ملتی که نتواند بدون لکنت زبان حق ناتوان را از زورمند بستاند، هرگز (از شرک و گناه و ستم) پاک و پیراسته نگردد</u>. در آن هنگام درشت و بی ادبانه سخن گفتن را از آنها بپذیر و به روی خود نیاور. (اما تو) بدخویی و خودخواهی را از خویش کنار زن تا خداوند درهای رحمت خود را به روی تو بگشاید و پاداش طاعت و بندگی اش را به تو ارزانی کند" (نهج البلاغه، از عهد نامه امام علی به مالک اشتر).

رهنمودهای قرآن و روش سیاسی پیشوایان اسلام بر پاره ای از فقیهان مسلمان تأثیر گذارد: **ابوحنیفه** انتقاد و بدگویی از حاکم را جایز شمرد و معتقد به مجازات آنها نبود؛ و شاگرد او **ابویوسف** نیز که در زمان هارون الرشید قاضی القضات بود، انتقاد از فرمانروایان را حق مسلم مسلمانان و "به خیر و صلاح مردم و دولت" دانست... اما با گسترش فرقه های تصوف و عرفان در جهان اسلام از سده پنجم هجری، و تشدید نزاعها و تعصبات کور فرقه ای، اساس تمدن درخشان اسلامی[8] ویران شد. در نگاه هندی و "افلاطونی"[9] صوفیان و عارفان (غزالی، ابن عربی، ابوسعید، مولوی، حافظ و...)، عقل و

---

[8] جهان بینی توحیدی که در بعثت محمد به کمال رسید، راهگشای پیدایی یکی از درخشان ترین تمدنهای بشری شد. معرفت شناسی، هستی شناسی و جامعه شناسی توحیدی قرآن بر ضرورت شناخت تجربی – تعقلی طبیعت و تاریخ، و نیز آزادی و حقوق و ارزش انسان تأکید دارد؛ و بر این حقیقت که در این مجموعه پژوهشی مفصلا بررسی شده است، پژوهشگران منصف تاریخ تمدن نیز گواهی داده و آنرا پایه پیدایی تمدن درخشان اسلامی دانسته اند. اما بسیاری از پژوهشگران مسیحی و یهودی غرب کوشیده اند کارکرد تمدن سازی قرآن را تا حد امکان کمرنگ نشان دهند. در این میان روایت سخیف یک جاعل شیاد و وقیح موسوم به **ابن ندیم** در نهایت فریب و ابتذال قرار دارد. در داستان سازی وقیحانه او، **ارسطو** به خواب **مأمون** خلیفه عباسی آمد و مأمون از او پرسید که زیبایی چیست؟ ارسطو پاسخ داد که هر آنچه به ترتیب عقل و شرع و جمهور مردم زیبا بدانند! این خواب انگیزه مکاتبه مأمون با پادشاه روم و ارسال گروهی برای آوردن کتب علمی رومیان شد! پادشاه روم هم با بی میلی پوست نوشته هایی را که در گنجینه آنها در حال "پوسیدن و گندیدن" بود به فرستادگان مأمون داد! سپس مترجمان "پارسی و یهودی" آنها را به عربی (؟) ترجمه کردند، و بدینگونه پایه های تمدن اسلامی برافرشته شد؟!؟! بنابراین، اگر ارسطو به خواب مأمون نیامده بود و پادشاه روم حاضر به هدیه کتابهای "پوسیده و گندیده" به خلیفه مسلمین نبود، و البته "همت بلند پارسیان و یهودیان" که گویا بر زبانهای لاتین و عربی تسلط کامل داشتند (؟!) در کار نبود، اثری هم از تمدن اسلامی دیده نمی شد؟!؟! بی تردید، این داستان نه تنها از منظر علم تاریخ تمدن و جامعه شناسی بلکه حتی در ساختار درونی خود چندان سخیف و مضحک و متناقض است که ارزش پاسخگویی و حتی طرح شدن هم در کتب علمی معتبر ندارد؛ و بنده تنها برای آشنایی خوانندگان با سنگینی حجم دروغ و افسانه، و عمق کینه توزی تاریخ سازان "پارسی – یهودی" به اسلام، به نمونه کوچکی از آنها اشاره کردم.

[9] آنچه بنام فلسفه اشراقی افلاطون در جهان اسلام و اروپا منتشر شد از پایه های نظری جنبشهای تمامیت خواه و فاشیستی (دینی و سکولار) در جهان اسلام و غرب گردید. این اندیشه که در تضاد مطلق با تمدن و عقلانیت و آزادی انسان در اندیشه و بیان و رفتار است، در اسلام بدست کسانی چون **ابن عربی** منتشر شد و عامل ویرانی تمدن درخشان اسلامی و پیدایی جنبشهای فاشیستی – دینی شرک آمیز شد؛ در اروپا هم با عرفان آلمانی و **هگل** بازتولید شد و به پیدایش نازیسم و فاشیسم و توتالیتاریسم انجامید. بگفته **کارسمن**:
"فلسفه افلاطون ددمنشانه ترین و ژرفترین تاخت به اندیشه های آزادیخواهانه است که تاریخ گواهی می دهد" (کارل پوپر، جامعه باز و دشمنانش، جلد اول).

زندگی دنیوی و آزادی عقیده و نقد و بیان که جایگاه سزاواری در جهان بینی توحیدی قرآن داشته و از پایه های تمدن درخشان اسلامی بودند، عوامل اصلی "درد و رنج بشر" بشمار رفتند که "باید از آنها گذر کرد تا به آرامش و رستگاری رسید"؟!

بنده پیر مغانم که ز جهلم برهاند   پیر ما هر چه کند عین عنایت باشد

آزمودم عقل دوراندیش را   بعد از این دیوانه خواهم خویش را

این جهان زندان و ما زندانیان   حفره کن زندان و خود را وا رهان

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق   که در این دامگه حادثه چون افتادم

در اشعار فارسی منسوب به حافظ، مولوی، عطار، سنایی، بابا طاهر و... عقل، دنیا و آزادی انسان باید نفی شوند تا رستگاری اثبات گردد؛ و این گرایش، پیش زمینه نظری پیدایش ولایت فقیه و خلافت سلفی در عصر کنونی است. در جهان بینی ها و ادیان "شرقی" (آئینهای هندویی، بودایی و...) حیات دنیوی و اصولا طبیعت سرچشمه درد و رنج است و باید از "زندان تن" و چرخه رنج آور زندگی (تناسخ) بوسیله ریاضت رها شد. عرفا و صوفیان "مسلمان" نیز هسته این تفکر یعنی فنا و پوچ انگاری و تقابل قطبی جسم و روح یا مادیت و معنویت را (بدون اعتقاد به "تناسخ") در ذهن خود نشاندند و "دنیا" را که تخته پرش انسان بسوی کمال است، "زندان مؤمن" توصیف کردند. هسته بنیادی این عرفان و تصوف نیز در عصر صفوی در دل مذهب امامیه نشست و فلسفه سیاسی افلاطونی (ولایت مطلقه فیلسوف در "مدینه فاضله") پس از چندی به ولایت مطلقه فقیه در ایران تبدیل شد! این فلسفه سیاسی هیچ استناد روشنی به قرآن و سنت مگر با تأویل و سفسطه و جعل و تحریف ندارد؛ و جز منطق صوری (ارسطویی) هم برهانی در دفاع از خود نمی یابد.

۳) تهاجم استعمارگران اروپایی به سرزمینهای اسلامی که با پشتیبانی و تکیه بر نهادها و مناسبات بجا مانده استبدادی – استثماری کهن (حکومتهای پادشاهی فاسد، فئودالها و "روحانیون" درباری و مرتجع) صورت گرفت: در این تهاجمات، نیروهای مقاوم مردمی سرکوب شده و مبارزان راه آزادی و استقلال بدست استعمارگران خارجی و دولتهای استبدادی داخلی به قتل رسیدند؛ نهادهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی وابسته به استعمارگران ایجاد گشته و کم کم تثبیت شدند؛ و این زیر ساختهای استثماری نوین (سرمایه داری دلال) جایگزین مناسبات کهن فئودالی گشتند. در این تحول فرمایشی، بی آنکه بنیان جور و ستم و استثمار و البته پیوند دیرینه مثلث "دربار، روحانیت و قشر ملاک – تاجر" با استعمار سست شده باشد، عقب ماندگی علمی – فنی – فرهنگی جوامع اسلامی نیز تشدید شد. از این پس تحولات

برنامه ریزی شده غربی به جوامع مسلمان تحمیل شده و روند تغییر و تحول درون جوش اجتماعی در این جوامع متوقف گشت. "غرب زدگی" قشر فرهیخته جوامع اسلامی در ابعاد فکری – ایدئولوژیک و اخلاقی – فرهنگی، که ماحصل این تحولات برنامه ریزی شده بود، خود به مانعی جدی در راه احیاء و بازسازی اسلام انقلابی و جنبش آزادیبخش مسلمین تبدیل شد. پیوند قشر فرهیخته با جامعه، بدلیل گرایش به غرب سلطه گر سست گردید؛ زیرا رسالت "جنبش روشنفکری" در تحکیم وابستگی سیاسی – فرهنگی – اقتصادی به غرب، و نه آزادی از ستم و سلطه، تعریف شد! (آقاخان کرمانی، آخوند زاده، تقی زاده و... در ایران). بخشی از "جنبش روشنفکری" هم رشد و پیشرفت را در وابستگی تمام عیار به "بلوک کمونیسم" جستجو می کرد (حزب توده ایران و احزاب "برادر" او در کشورهای اسلامی). در این میان، نگاه فرهیختگان نواندیش مسلمان به اسلام نیز کمتر جهان بینانه بود؛ و ابتکار و خلاقیت نیز کمتر به چشم می خورد. اینان ندانستند که تقلید کورکورانه هرگز راه پیشرفت نتواند بود؛ بلکه تنها نشانه خودباختگی و سپر انداختن (تسلیم) است. پیش نیاز نوسازی و بازسازی تمدن اسلامی، آزادی از سیطره ذهنی – روانی مرامها و نظامات ستمگرانه و حق ستیز کنونی، رهایی از تفکر تقلیدی، داشتن اراده تغییر، و روحیه انتقاد و ابتکار و خلاقیت در همه زمینه هاست. زنده یاد **شریعتی** به این مهم توجه کرد و پیش از نیاز به پیشرفت در علم و صنعت و سیاست و اقتصاد، بر ضرورت بینش باز و پویا تأکید نمود. وی تعقل تجریدی، منطق ثبوتی و تصوف و عرفان را عامل تضعیف روحیه انقلابی و بینش معطوف به طبیعت و جامعه شمرد و بر متدولوژی استقرائی قرآن تکیه کرد ("تاریخ تمدن").

در دوره استعمار غرب، همچنین با تشدید تضادهای عقیدتی پیشین و نیز ایجاد نحله ها و فتنه های نوین قومی – فرقه ای در جهان اسلام روبرو هستیم که با جعل و تحریف در تاریخ کشورهای اسلامی همراه بوده است، و جهان اسلام را تا امروز هم غرق در تشتت و نفرت پراکنی و حتی جنگ و خونریزی و ویرانی ساخته است.

۴) کمبود معرفت پویا و درک عینی – اجتماعی (کاربردی) از فلسفه سیاسی – حکومتی اسلام راستین از جانب نیروهای مبارز و مترقی مسلمان در کشورهای زیر سلطه نیز از عوامل بازدارنده بازسازی ایدئولوژیک، تحول انقلابی جوامع مسلمان و دستیابی به استقلال و آزادی و عدالت و توسعه بود. جنبشهای مردمی ترقیخواه جهان اسلام در دو قرن اخیر موفق شدند ضربات سنگینی بر پیکر استبداد و استعمار در خاورمیانه و شمال آفریقا و... وارد آورند؛ تا آنجا که در تاریخ سیاسی معاصر جهان، و ادبیات این دوره، اسلام بعنوان اندیشه راهنمای انقلابها و جنبشهای ضد استعماری و ضد امپریالیستی در جغرافیای سیاسی آفریقا و آسیای اسلامی شناخته شده است. خشم سلطه گران غربی از اسلام نیز به همین دلیل است، و نه در کارکرد جنبشهای تروریستی بنیادگرا که اساسا بدست سازمانهای اطلاعاتی –

امنیتی غربی ساخته و پرداخته شده و تغذیه و هدایت می شوند. با این وجود، کمبودها و نارساییهای ایدئولوژیک بویژه در زمینه تبیین جامعه شناختی – تاریخی و فلسفه سیاسی – حکومتی اسلام مانع از تکامل جنبش و تحقق آرمانهای توحیدی شد. برای نمونه، رهبران این جنبشها نتوانستند تضاد بنیادی اسلام با هر گونه استبداد و استثمار را بخوبی فهم کنند. بسیاری از این جنبشها در نیمه راه پیروزی از تداوم تجربه باز ایستادند؛ آرمانهای اعلام شده پیگیری نشدند؛ و حتی به استقلال و آزادی سیاسی پایدار نیز دست نیافتند (جنبشهای ناکام در ایران و مصر و عراق و افغانستان و...). برخی از آنها نیز بدلیل وابستگی طبقاتی به بازار و خرده مالکان، و زیر چتر رهبری نهادهای رسمی و سنتی دینی، به سازش با استعمار و امپریالیسم و طبقات استثمارگر درغلطیدند که نتیجه اسفبار آن تکوین یک استبداد تمامیت خواه دینی – اشرافی بود (قیام ۵۷ در ایران، جنبشهای سیاسی نیروهای مبارزه جوی سنی و شیعی در سودان و افغانستان و مصر و عراق و لبنان و...).

پرسشها و مضامین

پرسشهای اصلی در تبیین جامعه شناختی – تاریخی انسان آنستکه: آیا واقعیت اجتماعی – تاریخی تابع نظم و قانون است؟ آیا پویش جدالی اجتماع انسانی (تکامل دیالکتیکی جامعه) پایان و سرانجامی نیکو هم دارد که ارزش تحمل اینهمه درد و رنج را داشته باشد؟ آیا آغاز و پایان تاریخ انسان قابل شناخت است؟ ضوابط و معیارهای تکامل اجتماعی چیست؟ موتور محرکه تاریخ کجاست؟ آیا جبری فراتر از اراده فردی و جمعی انسان آرمانهای تاریخی او را محقق می سازد؟ آیا آزادی اراده و گزینش امری صرفا فردی است؛ ولی بر حرکت اجتماعی انسان صرفا جبر حکمفرماست؟ آیا آنچه در تاریخ رخ داده از پیش تعیین شده و اجتناب ناپذیر بوده است؟ آیا تاریخ هدفمند است؟ آیا این هدف پیشاپیش تعیین شده است؟ در اینصورت، جایگاه و کارکرد اراده آزاد انسانی در تاریخ و حرکت اجتماعی کجاست؟ حقیقت وحی و بعثت پیامبران چیست؟؛ و جایگاه وحی و نبوت (ایدئولوژی و رهبری) در تاریخ کجاست؟ و...

این نوشتار می کوشد به پرسشهای نامبرده در رابطه با جامعه و تاریخ پاسخ دهد. از بررسی نظم حاکم بر پویش و تحول اجتماعی در بخش نخست آغاز کرده و پس از نگاهی به سیر پیشرفت، روش شناسی و مقوله های اساسی دانش جامعه شناسی در بخش دوم، به کارکرد دیالکتیک در جامعه و سپس تبیین جامعه شناختی و قرآنی تاریخ در بخشهای سوم تا پنجم می پردازد. بخش ششم به حقیقت و ضرورت وحی، و بخش پایانی نیز به تبیین توحیدی تاریخ و کارکرد جامعه شناختی – تاریخی وحی و نبوت اختصاص یافته است.

بخش اول:

نظم عینی اجتماع

(جبر یا آزادی؟)



مقصود نهایی پژوهشهای نظری در هر علمی کشف نظم حاکم بر قلمرو عینی آن در هستی است. هدف از پژوهش در "علوم اجتماعی" نیز شناخت نظم ایستا و پویای حاکم بر حرکت اجتماعی انسان و ابعاد گوناگون آن است. اما آیا براستی بر واقعیت پویای اجتماعی نظم عینی و قانون حاکم است؟ بی گمان، اگر بر این واقعیت پیچیده جبری کور در ورای آن حاکم باشد، و یا آنکه واقعیت اجتماعی آزاد از هر گونه نظم و قانونمندی باشد، هیچ زمینه ای برای علم جامعه شناسی هم موجود نیست؛ و اندیشمندان این رشته جملگی عمر و انرژی خود را در راهی بس بیهوده و بی حاصل هدر داده اند. در این باره،

بررسی چهارچوبهای نظری پیش درآمد ورود به تاریخچه، روش شناسی، اصول و مفاهیم این دانش است.

فصل اول:

آزادی و ضرورت در واقعیت اجتماعی

در تلاش جهت فهم و کشف نظم و قانون حاکم بر تحولات اجتماعی، هر یک از اندیشمندان معاصر به بعدی از واقعیت اجتماعی اصالت داده و نظریه ای تبیینی در فهم حرکت جامعه و تاریخ برساخته اند؛ اما جذاب ترین، منسجمترین و انقلابی ترین این نظریه ها تبیین جامعه شناختی – تاریخی **مارکس** است. این تبیین که به "ماتریالیسم تاریخی" شهرت یافت، مدعی کشف قانون حرکتی نظام سرمایه داری از آغاز تا فرجام و اثبات جایگزین تاریخی آن (سوسیالیسم و سپس کمونیسم) شد. مارکس بر پایه جبر شالوده های تولیدی قانون واحد تحول اجتماعی در تاریخ را تدوین نمود و مرحله آتی تکامل را نیز معین ساخت. در تکامل جبری و تک خطی تاریخ، پیروزی سوسیالیسم بر سرمایه داری نیز بنا بر حکم تاریخ محتوم و قطعی (تعیین شده) است. اما اگر در سیاست مارکسیستی، پرولتاریا برای پیروزی خود نیازمند مبارزه سازمانیافته حزبی – ایدئولوژیک است، پس باید آینده نامعین و نامعلوم باشد و شکست و عقبگرد هم منتفی نباشد؛ وگرنه مکتب در کلیت خود گرفتار تناقض درونی خواهد شد. ماتریالیستهای تاریخی که از حتمیت اضمحلال یک نظام اجتماعی و تحقق یک نظام معین دیگر خبر می دهند، اصولا فهم عامیانه ای از "قضا و قدر" را در نظریه سیاسی – اجتماعی خود پنهان کرده اند. این نقیصه نیز به خود مارکس بر می گردد؛ زیرا افزون بر جبرگرایی یکجانبه، او به تعارض میان جبرهای اجتماعی جزئی و کلی نیز آگاه نبود، و از تسلط همیشگی جبر یک طبقه بر جبر جامعه کل (ساختار اجتماعی) سخن می گفت. مارکس به **نسبیت** و **تنوع** جبر کلی جامعه شناختی در یک مرحله معین از تاریخ نیز توجه نکرد و ندانست که کارکرد این "جبر" در حوزه های گوناگون تمدنی – فرهنگی متفاوت است.

باید میان جبر مطلق و جبر نسبی یا نظم عینی (دترمینیسم یا تعیین شدگی علمی) تفاوت نهاد. نظم عینی تنها در بردارنده این فرض است که جهان های واقعی و متعین در بیرون از ذهن انسان موجود هستند و می توان یک هماهنگی درونی نسبی با درجات و مراتب متغیر در آنها دید. تعارض این جهانهای

واقعی متعین بستری را برای آزادی عمل انسانی در طبیعت و تاریخ فراهم می آورد. از آنجا که زمان و مکان نیز از هم جدا نیستند، نظم عینی در زمان – مکان انشتاینی محقق می شود؛ و این واقعیت از تنوع نظم ها و نقش عامل انسانی در آنها حکایت دارد. باز از آنجا که جایگاه واقعی زمانها در میان سامانه ها و وجوه درونی آنهاست، این مناسبات درونی و بیرونی یک سامانه است که نظم عینی و **زمان** ویژه آنرا پدید می آورد. پس به شماره نظم ها زمان وجود دارد. زمانها نیز به درجات گوناگون کمی – کیفی و گسسته – پیوسته هستند که در تجربه مستقیم انسانی نیز درک می شوند و لذا در علوم گوناگون هم بازتاب یافته اند. نظریه کثرت زمانها را نخستین بار **برگسون** مطرح نمود؛ ولی وی برای رسیدن به نتایج دلخواه خود زمان را با **سرمدیت** پیوند داد، و پیوند زمان – مکان و نیز کمیت – کیفیت را از هم گسست. برگسون جز علیت فیزیکی و نظم ساده علیتی نظم دیگری در جهان نمی شناخت؛ و لذا گمان می کرد که بر پایه قوانین توابع و معادلات ریاضی هر نظمی را می توان فرموله کرد! این ساده اندیشی جبرگرایانه در میان اندیشمندان بورژوایی علوم اجتماعی نیز بسیار رایج است!

باید توجه داشت که فرمول علیت حق انحصاری در بیان نظم عینی بویژه در جامعه و تاریخ ندارد؛ و کیفیت و گسست نیز همواره با هم تقویت نمی شوند؛ زیرا در تاریخ زمان هم پیوسته تر و هم کیفی تر از جامعه است. واقعیت تاریخی بخشی پر تپش و پر فراز و فرود از واقعیت اجتماعی است که در آن انسانها امکان دگرگونی ساختار اجتماعی را پیش بینی و تجربه می کنند. علیت تاریخی بیش از علیت جامعه شناختی رابطه علیتی را نمایان می کند؛ زیرا در زمانی تکرارپذیر جریان دارد. اما زنجیره بهم پیوسته علل تاریخی سبب باور برخی از اندیشمندان چون هگل و مارکس به **جبر تاریخ** شد؛ و این باور هم در مارکسیسم رسمی تشدید شد. سارتر خواست بواسطه "خرد تاریخی" آزادی را در نظم عینی و ضرورت داخل کند؛ ولی تمرکز بر فرد بجای واقعیت اجتماعی او را در این کوشش ناکام گذارد. زمان در واقع، انتظام یا تقابل و تغییر حرکاتی است که امتداد می یابند و جانشین یکدیگر می شوند؛ و این زمان در جهانهای گوناگون و علوم مرتبط به آنها یکسان نیست. کیفیت و گسست و امکان در زمان به ترتیب از نجوم به ماکروفیزیک، میکرو فیزیک یا مکانیک کوآنتوم، ترمودینامیک، شیمی، زیست شناسی، روانشناسی و جامعه شناسی تقویت می شوند. در مسیر وارونه نیز کمیت و پیوستگی و ضرورت مایه دار می گردند. در گذر از جهان ساده به پیچیده، گزارش قوانین و نظم عام ثابت و تغییرناپذیر تدریجا محدود می شود ("معرفت شناسی و فلسفه علم"، بخش نهم).

عینیت نظم اجتماعی در "زمان – مکان"

ماهیت زمانهای اجتماعی (زمان در سامانه ها و مناسبات اجتماعی) از جهات "کندی – تندی"، "آرامش – تپش" یا "ایستایی – پویایی"، "گسست – پیوست" و نظم پذیری متفاوتند. این زمانها بر شش گونه قابل باز شناسی هستند:

۱) **زمان کند رو یا دیرگذر**: در این زمان، سایه گذشته بر حال و آینده سنگینی می کند؛ و ثبات و پیوستگی مایه دار است. این زمان بر دو گونه **واپسگرا** و **فریبنده** قابل تشخیص است. در زمان واپسگرا، برای تحقق یک امر اجتماعی باید بسیار انتظار کشید و تازه پس از تحقق نیز از حرکت در مسیر نو باز ایستاده و تمایل نیرومندی به برگشت می یابد! جوامع بدوی، سنتی، عشیره ای، فئودالی، اشراف و روحانیون، دهقانان و اصناف این زمان را کمابیش، و در شرایط عادی، فعلیت می بخشند. اما زمان فریبنده یا غافلگیر کننده، در زیر دیرپایی و ثبات، بحرانهای ناگهانی و نا منتظره را در خود پنهان می سازد. در این زمان که اصولا به پویش لایه های سازمان یافته زندگی اجتماعی بر می گردد، گسست تقویت می شود. گذر زمان در شهرها و بر تشکیلات سیاسی (احزاب و حکومتها) از این ویژگی برخوردار است.

۲. **زمان تپنده نامنتظم**: در این زمان حال بر گذشته و آینده پیروز می شود و تنها گهگاه آنهم به دشواری با گذشته و آینده ارتباط برقرار می کند. زمان واکنشهای اجتماعی پیش بینی نشده (ناگهانی) و شیوه های رفتار جمعی خودانگیخته (ناآگاهانه)، زمان جمعیتهای گسترده ساخت نیافته (توده ها) بویژه اگر کارپذیر باشند، زمان طبقات اجتماعی در حال تکوین و نیز جوامع در مراحل انتقالی از نظم کهنه به نو این ویژگی را منعکس می کنند.

۳. **زمان بهم پیوسته**: در این زمان، گذشته و حال و آینده بر یکدیگر پرتوافشانی می کنند، و لذا هم پیوستگی بسیار نیرومند است؛ بگونه ای که حلقه های زنجیر زمان از یکدیگر جدایی ناپذیر می نمایند. تشکلهای پنهان چون سازمان فراماسونری، فرقه های بسته بویژه فرقه های عرفانی رازآلود، و نیز خاندانهای پادشاهی و جوامع باستانی با ایمانهای اسطوره ای این زمان را عینیت می بخشند.

۴. **زمان تناوبی (نوسانی)**: در این زمان، گذشته و آینده در متن حال به رقابت و ستیز مشغولند. جوامع در نخستین مراحل پس از تحول به نظم نوین سیاسی و اقتصادی – اجتماعی (مثلا در مراحل اولیه رشد سرمایه داری در اروپا؛ انقلاب فرانسه و تناوب رژیم سیاسی میان سلطنت و جمهوری) و نیز نهادهای مالی – اقتصادی فعال در اوضاع و احوال بحرانی در این زمان قرار می گیرند.

۵. **زمان پیشی گیرنده**: در این زمان، حال چنان ممتد و پویا و پربار و توانمند است که گذشته و آینده را هم در بر می گیرد. سرمایه داریهای رقابتی، جنبشهای اجتماعی آرمانگرا، جوامع خلاق، سازمانها و خلقهای انقلابی و اصولا طبقه کارگر در این زمان زندگی می کنند. این زمان ویژگی حرکتی پدیده های اجتماعی بالنده و فرایاز است.

۶. **زمان انفجاری**: این زمان، ویژه پدیده و نظم نوین در سرآغاز آفرینش خود است. در این زمان، گذشته و حال در آینده منحل می شوند؛ و آزادی و خلاقیت به اوج می رسند. جنبشهای انقلابی هدفمند (جهشهای تکاملی) در این زمان هستند. این زمان در انقلابهای علمی، صنعتی، سیاسی و اجتماعی بر دیگر زمانها چیره می شود؛ اما در هنگامه بعثت های دینی نیروی انفجاری آفرینش بسیار عظیم است؛ چنانکه به انحلال آینده کوتاه مدت در هدف نهایی آفرینش هم گرایش پیدا می کند[10].

آگاهی بر زمانهای اجتماعی (زمانهایی که انسان در متن آنها زندگی می کند) جهت تسلط و چیرگی بر آنهاست؛ کوششی برای اتحاد آنها و پیروزی آزادی انسانی بر جبرهای اجتماعی (رهایی از جبرها). بنا بر این آگاهی، زمانهای اجتماعی را نمی توان از هم جدا ساخت؛ زیرا آنها در یکدیگر نفوذ می کنند.

جبر و اختیار در تقابل فرد و اجتماع

اصل راهنمای گمراه کننده در زمینه تطبیق جامعه شناختی "جبر و اختیار" آنستکه **جبر** صرفا مرتبط به امر اجتماعی و **اختیار** یا آزادی اراده صرفا مرتبط با فرد انسانی است؛ حال آنکه انحصار جبر به امر اجتماعی، و آزادی اراده به فرد انسانی، با واقعیت سازگار نمی نماید. سنت و پیوست و همشکلی را نزد افراد نیز می توان دید؛ و متقابلا، نوآوری و ابتکار و آفرینش و گسست در واقعیت اجتماعی نیز قابل تجربه است. خاستگاه و کانونهای "ضرورت اجتماعی" و "آزادی انسانی" یکی هستند.

واقعا روشن نیست که افراد انسانی کمتر از هیأتهای جمعی در قید و بند نظم و قانون سخت گیر باشند. درست است که کل برتر از جمع اجزاء خود است و هیأتهای جمعی هم نسبت به افراد انسانی کلی و عام هستند؛ اما باید دانست که:

---

[10] مطابق با جهان بینی ژرف توحیدی، نیروی انفجاری آفرینش در "روز رستاخیز" و "آفرینش نوین" به نهایت خود می رسد و این گرایش عینیت می یابد.

۱) کلیت و عمومیت نسبی اند؛ و در جهان انسانی تنها با یک کل و اجزاء آن سر و کار نداریم: تاریخ یک جامعه کلی تر و عامتر از آنست؛ جامعه نیز از گروهبندیهای درونی خود کلی تر و عامتر است؛ و در درون این گروهبندیها نیز طبقات اجتماعی کلی تر و عامتر از گروههای اجتماعی ناپایدار هستند.

۲) گروههای اجتماعی هم می توانند در یک جامعه منفرد و تکرارناپذیر باشند؛ همچنانکه جوامع بدوی و سنتی در جامعه جهانی یا کل بشریت اینگونه اند.

۳) پویشهای اجتماعی – تاریخی برآیندی از ویژگیهای انسانی است؛ و پیچیدگی بالاتر این پویشها نسبت به رفتار فردی، عقل آزاد را از گرایش به "جبر" در شناخت علمی جامعه و تاریخ باز می دارد.

افزون بر اینها، مناسبات میان ضرورت و آزادی نیز دیالکتیکی است؛ زیرا به اموری مربوط می شوند که هم متعین و هم تغییرپذیر هستند؛ و البته مناسبات دیالکتیکی میان ضرورت و آزادی تنها در روش پژوهش تجربی – تعقلی فهم خواهند شد. رواقیون، افلاطون، ارسطو، اسپینوزا، هگل و بسیاری دیگر از فلاسفه آزادی را از کل هستی مادی (طبیعت و جهان انسانی) بیرون بردند و به جهان متافیزیک منتقل ساختند! ولی نظم عینی حاکم بر اجتماع انسانی، که تعیین شدگی و اراده تغییر یا جبر و اختیار را توأمان دارد، سازش و تعامل میان گسیختگی و پیوستگی است که هر دو نیز نسبی می باشند. جبر و اختیار مطلق هیچکدام نمیتوانند به تنهایی بنیاد نظم حاکم بر پدیده اجتماعی و رفتار انسانی باشند.

آزادی در برابر تعیین شدگی و ضرورت می نشیند، نه تنها به این دلیل که امکان و گسست و کیف و تغییر در آزادی شاخص و نمایان هستند، بلکه همچنین از آنجا که آزادی آنچه را که **در راه ساخته شدن** است از ساخته شده ها، **عمل** را از نتایج آن، و سرانجام **آینده معما گونه** را از گذشته برگشت ناپذیر جدا می سازد. آزادی از آگاهی نیز جدایی ناپذیر است و در پیوندی ناگسستنی با آن به رفتار انسانی (فردی و اجتماعی) جهت می دهد. همچنین میان ضرورتهای اجتماعی (نظم و قانونمندی در حرکت اجتماعی) و رفتار انسانی، و نیز میان آزادی جمعی و آزادی فردی، مناسبات دیالکتیکی برقرار است. برای نمونه، در آفرینش آثار تمدنی و استقرار و کارکرد روساختهای سازمان یافته اجتماعی، دخالت برخی از جلوه های آزادی انسانی (فردی و جمعی) چون ابتکار و خلاقیت و گزینش و گسست الزامی است؛ و این دخالت، مناسبات دیالکتیکی میان آزادی جمعی و آزادی فردی را هم عینیت می بخشد. در برابر این نگاه دیالکتیکی، دو نگرش یک بعدی (یکجانبه) و توجیه آمیز وجود دارند:

۱) **"میدان عمل آزادی انسانی تنها در قلمرو فردی است؛ و در حوزه اجتماعی جبری تزلزل ناپذیر حاکم است"**. این نگرش جهت توجیه مسئولیت گریزی، وادادگی و تسلیم پذیری بکار می رود.

۲) **"باور به نظم و قانونمندی در حرکت اجتماعی پرده ای برای پوشاندن محافظه کاری و سازشکاری اجتماعی است"**. این نگرش جهت توجیه اراده گرایی و ماجراجویی می باشد.

گسستها، شکافها، رخنه ها و چالشهایی که میان تعین ها و ضرورتهای جامعه شناختی (چه خاص و جزئی و چه عام و کلی) پدید می آیند، گذرگاه دخالت آگاهانه آزادی انسانی می باشند. کشمکش میان جبر ساختار اجتماعی کل و طبقات ناخشنود (اراده خلق به تغییر "وضع موجود") می تواند به انفجار ساختارها بیانجامد. **انقلاب** نمونه بارزی از جلوه آزادی انسانی در متن قوانین تحول اجتماعی، و آغاز پی ریزی نظم نوین بر ویرانه های نظم کهن است. پس از تکوین نظم نو، آزادی انسانی باز تدریجا محدود می شود؛ و در متن ضرورتها و تعین های نوین، فازی دیگر از پویش جدالی و کشمکش و ستیز یا سازش و تعامل میان نیروهای اجتماعی آغاز می گردد.

تبیین جبر اجتماعی

تعین و ضرورت اجتماعی با جبر متافیزیکی و تقدیر کور تفاوت کیفی دارد: آنها که به سرنوشت محتوم از پیش تعیین شده و تغییر ناپذیر باور دارند[11]، آنرا زاینده همه حوادث و تحولات می دانند و برتر از اراده انسانها و حتی خدایان! در تقدیرگرایی کور، زمان، فلک، خداوند یا خدایان پیشاپیش سرنوشت هر موجودی را نظم و هنجار بخشیده اند. "تقدیر تاریخی ملل (یا تمدنها)" نزد **هگل** و "جبر تاریخ" نزد **مارکس** نیز به این دیدگاه نزدیک می شود؛ واژه هایی چون "تقدیر" و "رسالت" نزد فلاسفه نامبرده نشانه هایی از این معنا را در بر دارند. در تقدیر گرایی الهی، "سرنوشت محتوم" همواره سد راه آزادی انسان در تصمیم سازی نیست، و تنها از آزادی اجرای تصمیم باز می دارد (داستان اودیپ شهریار؛ مذهب اشعری)؛ اما تعمیم جبر سختگیر لاپلاسی (جبر مکانیکی) بر رفتار فردی و اجتماعی انسان نزد جامعه شناسان و روانشناسان ماده گرا آزادی تصمیم سازی را نیز نفی می کند، هر چند تصمیم از کانال قوانین مادی ساخته می شود. نزد **اسپینوزا** نظم عینی و هماهنگی میان نظم ها با جبر متافیزیکی یکی می شود. بگفته وی، نظم سرانجام در زنجیره روابط علیتی محقق می گردد؛ و در این زنجیره، اراده انسانی مجری فرمان "عقل" است. آثار مارکس جوان روشنگر نقش تعیین کننده کوشش خلاق انسانی در تاریخ است؛ اما در آثار دوران کمال وی، نیروهای تولیدی مادی از تفوقی سرسختانه برخوردار می گردند، بگونه ای که دیالکتیک وی نیز گرفتار جبر مادی تاریخ می شود (ژرژ گورویچ، جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی، ص ۲۸). اما تطبیق جبر بر پایه نظم علیتی در علوم

[11] رو بر سر لوح بین که استاد قضا   روز ازل آنچه بودنی بود نوشت – شعری منسوب به خیام.

جامعه شناسی و تاریخ، شاید با فراهم کردن قالبهای "پیش بینی" ارزش نظری داشته باشد؛ اما با نادیده گرفتن عامل خلاق و پیش بینی ناپذیر انسانی فاقد ارزش کاربردی خواهد بود. بگفته **هابرماس**:

"آن نوع مطالعه تاریخ که خود را محدود به شیوه ای صرفا تجربی – علمی برای تبیین علیتی رویدادهای خاص می کند، تنها نوعی ارزش بلافصل پس نگرانه دارد. اینگونه معرفت مناسب کاربست در زندگی واقعی نیست"

(The Analytic Theory of Science and Dialectics, p. 141)؛ (اسکاچپول، بینش و روش در جامعه شناسی تاریخی، ص ۳۱۶).

جبر متافیزیکی (درک عامیانه از "قضا و قدر") تحقق هر امری را در جامعه و تاریخ یک سرنوشت محتوم و گریزناپذیر می داند؛ ولی اصل عقلی – فلسفی **نظم عینی** (نظم حاکم بر واقعیت بیرونی) آزادی انسان را هم در بر می گیرد: هیچ امری محتوم و غیر قابل پیشگیری نیست؛ تعیین و ضرورت از واقعیت های گوناگون طبیعی و اجتماعی گذر می کند و هر انسان هم خود با عمل در درون این واقعیتها دست اندرکار تعیین و ضرورت است؛ و می تواند آگاهانه از چالش و تعارض میان "تعین" ها و "ضرورت" ها نیز در راستای آزادی خود بهره مند گردد. جبر مطلق، تعمیم نظم مکانیکی به جامعه و تاریخ است؛ و به نوآوری و آفرینش انسانی جایگاهی در تحولات نمی دهد. **لایب نیتس** در کنار جبر متافیزیکی، جبر منطقی – ریاضی و جبر طبیعت از یک "جبر اخلاقی" نیز نام برده است که ممکن، نسبی و پیوسته به امور واقع است؛ و نقش خداوند در هستی را هم تا حد یک "هماهنگ کننده" در میان این جبرهای متعارض تنزل داده است. بنظر **کانت** بر کل جهان واقع (هستی مادی) جبری سختگیر بر پایه علیت و قدمت زمان – مکان برقرار است: جبر در زمان – مکان جریان می یابد، و زمان – مکان نیز نسبی ولی قدیم است! این جبر نه تنها در طبیعت بیجان که در طبیعت جاندار و حتی جهان انسانی هم به یک روش عمل می کند. بگفته کانت با همان صراحت و دقتی که می توان خسوف و کسوف را معین کرد، می توان رفتار هر انسانی را هم معین نمود؛ و البته این تعین را نیز **فروید** بر عهده گرفت! باری، نظریه های نسبیت و کوآنتوم در فیزیک و نیز پیشرفت علوم اجتماعی جبر کانتی را از اعتبار ساقط کرد. در قلمرو جامعه و تاریخ، نظم عینی با نظم ویژه حاکم بر ذهن (اندیشه و روان) انسان در هم می آمیزد؛ و لذا آزادی اراده و عمل انسانی در هر یک از اشکال نظم عینی حاکم بر واقعیت اجتماعی – تاریخی، حتی نظم علیتی، قابل تجربه است.

فصل دوم:

اسلوبهای نظم عینی حاکم بر جامعه

معرفت شناسی و علوم نوین (طبیعی و اجتماعی) تمامی پیش فرضهای فراتجربی قرن نوزدهم چون "علل یکسان به نتایج یکسان می انجامند"، "نظم حاکم بر جهان واحد و یکسان است"، "مناسبات میان پدیده ها ثابت و همیشگی اند"، و... را نادیده می گیرند. اصل عقلی – فلسفی نظم عینی بعنوان پیش نیاز شناخت تنها در بردارنده این فرض است که بر هستی مادی یک سازمان و هماهنگی درونی نسبی با درجات و مراتب متغیر در هر یک از بخشهای آن حاکم است؛ و نظم به همان اندازه جهان بیرونی، واقعی و بیرون از ذهن انسان است. نظم عینی نه تنها در طبیعت بیجان که در جهان زیستمند و جامعه انسانی هم در زمان – مکان انشتاینی، یعنی در نسبیت و جدایی ناپذیری زمان و مکان، محقق می شود. پس به تعداد جهانهای واقعی نظم موجود است؛ و به تعداد نظم ها حرکت و زمان وجود دارد:

"آنکه (جهانهای گوناگون را) آفرید و نظم بخشید، و آنکه اندازه داد و (بجانبی معین) هدایت نمود" (اعلی، ۳ – ۲).

نظم عینی، امور واقعی جزئی تر را در سامانه های کلی تر ادغام کرده و جایگاه، کارکرد و روابط آنها را تعیین می کند. بنابراین، تبیین یا فهم هستی شناختی یک سامانه بدون فهم نظم عینی آن ممکن نیست؛ کمااینکه فهم معنا و هدفمندی نظم حاکم بر یک سامانه واقعی نیز نیازمند تبیین است. اما نظم عینی حاکم بر جامعه و تاریخ، برخلاف جبر متافیزیکی (سرنوشت از پیش تعیین شده محتوم و تغییرناپذیر) و جبر مکانیکی، تغییر و تحول پدیده های اجتماعی را هرگز قطعا و دقیقا پیش بینی پذیر نمی گرداند. باید دانست که اگر رویدادهای واقعی در جهان بیجان بدلیل حاکمیت نظم مکانیکی پیش بینی پذیر است، این پیش بینی پذیری در جامعه و تاریخ محدود می شود؛ هر چند جامعه شناسان سنتی علاقه مفرطی به پیش بینی دقیق تحولات آتی نشان می دهند، و مورخان سنتی نیز به انگیزه های قومی – نژادی و سیاسی – ایدئولوژیک مقام آنرا تا حد غیبگویی از گذشته و "آینده در گذشته" بالا می برند! نظم عینی حاکم بر جامعه و تاریخ بدلیل ویژگیهای انسانی عالی، ویژه و پیچیده است.

اشکال نظم عینی که قابلیت تطبیق بر جهان انسانی را دارند، و پایه "قانون" در حرکت اجتماعی بشمار می روند، گونه گون می باشند. نظم و قانون هم یکسان نیستند؛ و دایره قوانین در درون دایره بزرگتر نظم قرار می گیرد. برای فهم نظم عالی و پیچیده حاکم بر جامعه انسانی باید اشکال گوناگون نظم و میزان تطبیق آنها را در این قلمرو متعالی بالا رونده بازشناسی کرد:

نظم علیتی

"آیا ندیدی که خداوند (مطابق با نظمی که در طبیعت بنیاد نهاده) ابرها را می راند تا میان آنها (ابرها) پیوند دهد؛ تا آنها را انبوه و فشرده گرداند؟ آنگاه دانه های باران را می بینی که از میان ابر فرو می ریزد و از جبال آسمان (ابرهایی که چون کوه انباشته شده اند) تگرگ فرو می بارد..." (نور، ۴۳)؛

"و اوست آنکه بادها را چون پیشاهنگ نوید بخش رحمتش می فرستد؛ تا آنگاه که ابرهای سنگین را بردارند و ما آنرا بسوی شهری مرده (خشک) برانیم و از آن باران فرود آوریم و هر گونه میوه ای (از دل خاک) برآوریم..." (اعراف، ۵۷)؛

"انسان را آفرید و به او بیان را آموخت؛ (موقع و گردش) خورشید و ماه محاسبه شده است و ستاره و درخت (بیجان و جاندار) او را سجده می کنند (سر به نظام او سپرده اند)، و آسمان را برافراشت و میزان (نظم و قانون و اندازه) را (در جهان) وضع کرد" (رحمن، ۷ – ۳)؛

"و خداست آنکه هفت آسمان، و از زمین مانند آنها، را بیافرید که پیوسته فرود آید امر و فرمان (خدا) در میان آنها تا بدانید خداوند بر همه چیز تواناست و علم او بر همه چیز احاطه دارد" (طلاق، ۱۲)؛

نظم علیتی مطابق با آیات قرآنی فوق آنگاه بر روابط میان پدیده ها حکمفرما می شود که **پیوستگی** (قابلیت وصل)، **کمیت** (قابلیت اندازه گیری) و **برگشت پذیری** (قابلیت تکرار) بر آنها غلبه داشته و میان پیدایش مقدمه و نتیجه کار نیز تمایزی عمیق موجود باشد. اینگونه روابط به ندرت در میان پدیده های اجتماعی دیده می شود. **آگوست کنت** فیلسوف و جامعه شناس پوزیتیویست "قوانین کارکردی" را، که با توابع ریاضی نمایش داده می شود، جایگزین نظام علیت نمود؛ اما چنانکه خواهیم دید، حقیقتا تفاوتی میان ایندو نیست، و تطبیق قوانین کارکردی در جامعه شناسی سر از نظم ساده علیتی (مکانیکی و یکجهته) در می آورد. اگر بخواهیم روابط میان امور واقع در جهان انسانی (قلمرو ذهن و رفتار فردی و اجتماعی – تاریخی انسان) را با نظم علیتی بیان کنیم، باید بدانیم که در میانه "علت" و "معلول" فاصله و گسیختگی و آشفتگی هم دیده می شود؛ امری که حتی در علوم انسانی رایج هم گاه و در مواردی بازتابی گسترده یافته است. در جهان انسانی به سختی می توان رابطه ای دقیق و روشن میان مقدمه و نتیجه برقرار ساخت. در اینجا، اصل عقلی "علل یکسان به نتایج یکسان می انجامند" (قانون اساسی نظم ساده و یکجهته در جهان بیجان) بدلیل برگشت ناپذیری، شکافها و چالشهای پیوسته نو به نو شونده، و خلاصه پیچیدگی امور واقع قابل تطبیق نیست؛ و نمی توان رفتارهای فردی و روندهای اجتماعی – تاریخی را عینا تکرار کرد. نظم علیتی گونه خاصی از ادغام امور واقع در سامانه هایی است که در آن درجات هماهنگی و پیوستگی بسیار بالاست. اکثر سامانه ها در طبیعت بیجان اینگونه هستند؛ اما در سامانه های طبیعت زیستمند و بویژه در جهان پیچیده انسانی، کیفیت و گسست و برگشت

ناپذیری و آینده – حال، هر یک به ترتیب، بر اضداد خود (کمیت، پیوستگی، برگشت پذیری و گذشته) چیره می شوند. بدلیل کارکرد ویژگیهای انسانی (عقل، اختیار، آرمانخواهی، خلاقیت، حس مسئولیت)، "قانون" در قلمرو انسانی به ندرت با زنجیره گسست ناپذیر علیت آشتی و سازش می کند. بنابراین، کاربرد نظم ساده علیتی (مکانیکی) از سوی بسیاری از جامعه شناسان و تاریخ پژوهان معاصر تنها می تواند نشانه ای از نگرش یک بعدی و ساده اندیشی آنان باشد. "قوانین جامعه شناختی و تاریخی" بیشتر از زمره قوانین عام و خاص تغییر و تحول (در مسیر پیشرفت یا انحطاط) می باشند که ناظر بر پویشهای جدالی اند.

نظم ایستا و قوانین توابع

" نه خورشید را سزد که به ماه رسد و نه شب را که بر روز پیشی گیرد؛ هر یک در مدار خود شناورند" (یس، ۴۰).

واقعیت اساسا پویاست، اما یک جنبه ایستا هم دارد؛ و قوانین ریاضی توابع هم وجه ایستای واقعیت یعنی روابط ثابت و تغییرناپذیر در میان امور واقعی را بازتاب می دهند. این نظم گونه ای نظم ساده علیتی است که آنرا نباید همچون اندیشمندانی چون **پیرسون** و **راسل** با همبستگی کارکردی پدیده ها و امور واقع، که پویش و برگشت ناپذیری را هم در بر دارد، یکی گرفت؛ زیرا در روابط ثابت اصولا پویش متوالی تکرار ناپذیر فرض نمی شود. نظم ایستا و قوانین توابع بر نظم علیتی نیز همواره قابل تطبیق نیست؛ و اگر نظم ایستا به آسانی در معادلات ریاضی بیان می شوند، نظم علیتی جز در اشکال ساده و یکجهته خود این قابلیت را نشان نمی دهد. قوانین ریاضی توابع همچنان در بسیاری از بخشهای فیزیک و بویژه نجوم و مکانیک کاربرد دارند؛ اما کاربرد آنها در علوم زیستی و بویژه انسانی محدود می شود. قوانین عمومی بقای ماده و انرژی، تعادل مکانیکی و گرما، قانون ثقل و سرعت سقوط آزاد اجسام و قانون سینتتیک گازها قابلیت فرموله شدن ریاضیاتی را در شکل تابع و معادله دارند؛ اما قوانین زیست شناختی، روانشناختی و اجتماعی را به دشواری، و در بیشتر موارد تنها با ساده سازی، می توان در قالب توابع فرموله کرد. پیچیدگی، پویایی و ناپایداری ساختارها و پدیدارهای اجتماعی به معادلات و توابع ریاضیاتی امکان بیان نظم عام نمی دهند؛ و حتی در آن زمان – مکان که قوانین ریاضی کاربرد می یابند، از آشفتگی و اغتشاش ناشی از ساده سازی گریزی نیست. معادلات عرضه و تقاضای کالا و خدمات در علم اقتصاد سرمایه داری از اینگونه اند. معادلات ریاضی عرضه و تقاضا تنها در بازارهای خرد و در ساختار اقتصادی سرمایه داری آزاد رقابتی که از قدرت تأثیرگذاری انحصارات و دولت آزاد باشند، آنهم با ساده سازی خطی، قابلیت تطبیق با واقعیت را پیدا کرده اند؛ اما

بازارهای اقتصاد کلان حتی در سرمایه داری رقابتی نیز کمتر به بیان ریاضیاتی نظم تن دادند. بیان ریاضیاتی "نظم عام و ثابت" اقتصادی – اجتماعی سرمایه داری توسط **مارکس** نیز اساسا تعمیم قوانین خاص اقتصاد سرمایه داری رقابتی بود. باری، جامعه شناسی کلان که به مطالعه ساختها و پدیدارهای اجتماعی تام می پردازد، بدلیل پویش پیچیده، تنوع روانشناختی – فرهنگی و تکرارناپذیری این ساختها و پدیدارها، اصولا از بیان ریاضیاتی گریزان است. در جامعه شناسی، توابع ریاضی تنها در شناخت نظم حاکم بر پدیده های اجتماعی خرد کاربرد می یابد. در مطالعه حرکت اجتماعی، در کل و نیز در ابعاد سه گانه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن، باید امکان تطبیق دیگر اشکال نظم عینی را هم بررسی کرد؛ زیرا حاکمیت نظم ایستا و کاربرد قوانین توابع ریاضی بسیار محدود می شوند. پافشاری بر بیان ریاضیاتی نظم حاکم بر واقعیت اجتماعی، به دلیل سهولت کاربرد و پیش بینی پذیر کردن رویدادها، جز ساده سازی و اغتشاش معرفتی – نظری نتیجه دیگری به همراه نخواهد داشت. اصولا توابع و معادلات ریاضی، گسستها و ماهیت برگشت ناپذیر و ناهمگون امور واقع در جهان انسانی را نادیده می گیرند؛ و این امور را چنان پیوسته و تکرار پذیر و همگون می سازند که گویی هیچ چالش و کشمکشی در زمان (گذشته و حال و آینده) میان آنها نیست. تعمیم قوانینی که اینگونه بدست می آیند به ساخت دستگاههای نظری فراگیر، اما جامد و مجازی، می انجامد.

یگانه نظم ایستای حاکم بر تاریخ، نظمی که در توالی ادوار تاریخی و ساختارهای اجتماعی پابرجا بوده است، تثلیث اجتماعی ستم (حاکمیت مثلث زر و زور و تزویر) است؛ ولی اشکال و درجات متفاوت و متغیر حاکمیت سه گانه ستم اجتماعی، روشهای باز و متفاوت مردم زیر ستم و مبارزان ستم ستیز (کارکرد سنتها و روانشناسی اجتماعی)، و البته کارکرد دیگر اشکال نظم عینی حاکم بر جامعه و تاریخ (بویژه نظم تکاملی هدفمند در "زمان انفجاری آفرینش")، مانع از بیان ریاضیاتی کارکرد نظم ایستای حاکم بر تاریخ می شود.

نظم حیاتی و قانون رشد

نظم حیاتی و قانون رشد در تجربه زیست محیطی انسان شناخته شد و در دانش زیست شناسی وضع و تکامل یافت. برگشت ناپذیری، تکرارپذیری و پیوستگی ویژگی پویشهای زیست شناختی است:

"اوست خدایی که شما را از خاک بیافرید، سپس از نطفه ای، آنگاه علقه ای (در پیوستگی نسلی)، پس (از کامل شدن رشد جنینی) شما را (از رحم مادر) چون کودکی بیرون می آورد تا آنکه به سن رشد و کمال برسید و سالخورده شوید

و (البته) برخی از شما پیش از پیری بمیرند؛ و تا آنکه عمر همگی به سر آید، و شاید شما به خرد آیید (و معنای حیات را فهم کنید)" (مؤمن، ۶۷).

نظم حیاتی و قانون رشد، که درآیه بالا تبیین شده است، در جامعه انسانی و دانش جامعه شناسی هم، هر چند پیچیده تر، گاه در مواردی خاص قابل تطبیق است؛ اما تطبیق آن به همه ابعاد حرکت و واقعیت اجتماعی از جانب فلاسفه به تبیین دوری – تکراری تاریخ راه برده است (افلاطون، ابن خلدون، اشپنگلر، توین بی و...). یک پیوستگی برگشت ناپذیر ویژه در تغییر و تحول پدیده های اجتماعی دیده می شود؛ اما چنانچه پیوستگی برگشت ناپذیر امور اجتماعی را همچون هگل و مارکس مطلق و پرمایه گردانیم، نزدیک شدن به "جبر تاریخی" و یا "قضا و قدر عرفانی" ما را تهدید خواهد کرد (گورویچ، جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی، ص ۶۷). حاکمیت نظم حیاتی و برد قانون رشد، که در طبیعت جاندار و دانش زیست شناسی نیز مشروط و محدود است، در واقعیت اجتماعی باز هم محدودتر می شود. انسان با اتکاء به تواناییهای ویژه خود می تواند آگاهانه کارکرد این نظم و قانون را در مورد خود و موجودات دیگر تغییر دهد. در واقعیت پیچیده اجتماعی، این تنها بعد فنی تولید است که بطور نسبی شامل رشد و پیشرفت منظم و برگشت ناپذیر می شود؛ در حالیکه اقتصاد و شیوه مادی زندگی بگونه ای نسبی تر و محدودتر رشد منظم حیاتی را نشان می دهد، و ابعاد غیر مادی حرکت اجتماعی بویژه حیات سیاسی، حقوقی، معرفتی (بجز علم)، اخلاقی، هنری و فرهنگی تکامل منظم و برگشت ناپذیر را اثبات نمی کنند. اصولا به دلیل کارکرد نسبتا آزاد عامل انسانی نمی توان قوانین عام رشد و نمو در زیست شناسی را بر اندام واقعیت اجتماعی پوشاند. باید دانست که در هنگامه گسستها یا شکافها و چالشهای اجتماعی، حتی اختلافها و تفاوتهای کوچک می توانند نتایج بزرگ در بر داشته باشند. تمایلات در گروههای اجتماعی و جوامع بسیار گوناگونند و پیوسته پذیرای افت و خیز و تلفیق و حتی تغییر جهت می باشند؛ بگونه ای که تنها پس از تحقق می توان دریافت کدام یک از این تمایلات پیروز شده اند. پس ممکن نیست آینده یک جامعه را در خطوط اصلی تغییر و تحولات آن، بویژه در بلند مدت، پیش بینی کرد. غیبگویی تاریخ نگاران از "گذشته" و "آینده در گذشته" کاری بیهوده است؛ و پیش بینی آینده تاریخی انسان توسط جامعه شناسان نیز قطعی و نامشروط نتواند بود. درست است که آینده در گذشته و حال "پنهان" است؛ اما گذشته و حال و آینده اجتماعی انسان تابع نظم مکانیکی (علیت یکجانبه) یا زیست شناختی (قانون رشد) نبوده و نخواهد بود. بگفته ژرژ گورویچ، در جامعه شناسی "قوانین تطور" و "قوانین دوری و موجی" معتبر نیستند و تنها می توان از نظمها و هنجارهای گرایشی متعدد سخن گفت (همان منبع، ص ۶۸)؛ و این هنجارها بیشتر در جامعه کل وجود دارند که نشان از "امکان دخالت آزادی انسانی جمعی و فردی در زندگی اجتماعی است" (همان منبع، ص ۶۹).

نظم ذهنی (تبیین آماری)

علم آمار و حساب احتمالات به کشف و اثبات نظمی می پردازد که ذهن خلاق انسانی بر اندام واقعیت می پوشاند. کاربرد این نظم فهم تقریبی پویشها و مناسباتی است که شناخت علمی و کشف حقیقت آنها بدلیل پیچیدگی بالا بسیار دشوار می باشد؛ ولی با سازش **حتمیت** و **احتمال** در یک نظم ذهنی، شناختها "اعتبار علمی" می یابند. بیشترین کاربرد تبیین آماری وقایع هم در میکرو فیزیک، علم ژنتیک و علوم اجتماعی چون سیاست، اقتصاد و جامعه شناسی است. آمار و حساب احتمالات در واقع پلی هستند میان جهان واقعی و عالم تجرید و انتزاع برای بیان "علمی" نظمهای عینی پیچیده و غیر قابل شناسایی. بنابراین، صحت و اعتبار علمی نظم و قوانین آماری، و بعبارتی دیگر بیان تخمینی قوانین طبیعت و جامعه به زبان ریاضی، الزاما به معنی حقانیت آن (تطبیق با واقعیت) نیست. اصولا، بیان ریاضیاتی قانون حتی اگر بر منطق و یقین هم استوار باشد، به معنی درستی آن نیست؛ بلکه تنها میزان انطباق آن با جهانهای واقعی ملاک حقانیت و اعتبار آن می شود. محاسبات صحیح ریاضی که در آن داده ها اندک باشند، یا با تجربه امر واقع مطابقت نداشته باشند، و یا دربرگیرنده همه متغیرهای تعیین کننده و تأثیرگذار در یک سامانه نباشند، هرگز به قانون علمی و شناخت نظم عینی آن راه نمی برند. تخمین فرآیندهای اجتماعی اگر بر ظن و گمان و نه بر محاسبات دقیق آماری از امور واقع مبتنی باشد، تنها برآمده از آمال و امیال قلبی است:

"بلکه چنین پنداشتید که پیامبر و مؤمنان هرگز نزد کسان خود بازنگردند؛ و این (ظن) در دلهای شما آراسته گشت؛ و گمان بدی را گمان کردید! و گروهی ورشکسته شدید" (فتح، ۱۲).

سنجش افکار عمومی و همه نظرسنجیها به سبک **گالوپ** و نهادهای اطلاعاتی وابسته به قدرت نه تنها سرشار از این گونه آمال و امیال قلبی است؛ بلکه دست اندرکاران این سنجشها با گزارش خود چه بسا موجب هشیاری و تغییر گزینش و عقیده عمومی هم خواهند بود؛ و این بدلیل تأثیر عامل پیچیده انسانی در سیر رویدادها و تحولات است.

نظم آماری زمینه ای برای تبیین جامعه شناختی امور واقع فراهم می سازد؛ مشروط بر آنکه آزمونها پیوسته تجدید شوند تا به اندازه های واقعی هر چه نزدیک تر گردند. هنگامیکه نظم آماری بتواند بر نظم عینی حاکم بر پویشهای پیچیده منطبق گردد، ژرفای نظم در این پویشها آشکار می گردد.

نظم تکاملی

"هر آینه شما بی وقفه مرحله به مرحله پیش می روید" (انشقاق، ۱۹)؛

"ای انسان، همانا تو در کوششی رنجبار بسوی پرودگارت روان هستی تا (هنگامیکه) او را دیدار کنی" (انشقاق، ۶).

اگر جهشهای بالارونده در طبیعت بیجان و بویژه پیدایش و تکامل حیات را مستثنی کنیم، این نظم اساسا خاص جهان انسانی است؛ جهانی که در آن انسان با توانمندیهای ویژه (عقل، اختیار، بینهایت طلبی، خلاقیت و ساختارشکنی) عنصر بنیادی آنست. نظم تکاملی حاکم بر جامعه و تاریخ بر پایه دیالکتیک یا پویش جدالی "نفی" و "اثبات" استوار است؛ اما هدفمند است و نیازمند رهبری می باشد:

"خدا هر چه را خواهد نفی و هر چه را خواهد اثبات می کند؛ و "مادر کتاب" (اصول عام راهنما) نزد اوست" (رعد، ۳۹).

در نگاه سطحی و ظاهری به پویشهای پیچیده اجتماعی چه بسا این پویشها "بی نظمی"، "بی هدفی" و "آزادی از قانون" را نشان می دهند؛ اما در ژرفا براستی نظمی عالی و هدفمند را به نمایش گذارده اند. برخی از متفکران همه ابعاد تحول اجتماعی را تابع نظم و قانونمندی نمی کنند. برای نمونه، آنها تحول "روساختهای اجتماعی" را اختیاری، آگاهانه و هدفمند می دانند؛ اما تحول "زیرساختهای اجتماعی" را جبری و کورکورانه تبیین می کنند. پیروان جامعه شناسی بورژوایی اصولا تغییر و تحول اجتماعی را تابع نظم و قانون نمی دانند؛ و آنها هم که از نظم و قانون در حرکت اجتماعی سخن می گویند، به سمت تکاملی این حرکت باور ندارند. پیروان ماتریالیسم تاریخی نیز تحول "روساختهای اجتماعی" را مشروط به تحول زیرساختهای آن می سازند؛ در حالیکه "قانون حاکم بر تغییر و تحول اجتماعی" را به سراسر تاریخ و جغرافیا تعمیم داده و از "تکامل تک خطی" جانبداری می کنند. در واقعیت اجتماعی – تاریخی، نظم تکاملی هدفمند با نظم علیتی و آماری و حیاتی در تعامل و همگرایی، و گاه نیز در تقابل و رقابت و ستیز، قرار می گیرد؛ اما هیچگاه اشکال دیگر نظم را نفی نمی کند. زمان کارکرد این نظم هم ویژه و یگانه است؛ و تکامل اجتماعی در زمانی جریان می یابد که اساسا پیشی گیرنده و انفجاری است؛ زمانی که در آن کیفیت و گسست و حال – آینده بر کمیت و پیوست و گذشته چیرگی می یابند و آزادی و خلاقیت انسانی به اوج می رسند. چنانکه در تبیین تاریخ خواهیم دید، پویش جدالی اجتماع بنا بر ویژگیهای انسانی به خودی خود جهت تکاملی و حتی جهت واحدی را دنبال نمی کند و لذا نیازمند هدایت است (کارکرد ضروری وحی و نبوت):

هر پدیده و قانونی را از میان برداریم بهتر از آن یا (از جهتی) همانندش را می آوریم؛ آیا نمی دانی که خداوند بر هر چیزی تواناست؟" (بقره، ۱۰۶).

نظم تعادلی و قانون همبستگی

نهادها و پدیده های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در یک ساختار اجتماعی همگام با فرآیند دیالکتیکی "انقباض و انبساط" یا "نفی و اثبات" ساختارها در نظم تکاملی، یک نظم تعادلی پویا و هدفمند را نیز ضرورتا به نمایش می گذارند؛ ضرورتی که **آزادی** و **آگاهی** انسانی نیز در متن آن نشسته است:

"خداوند دگرگون نسازد آنچه (از مناسبات) در جامعه است؛ تا آنکه (انسانها) آنچه را در درون دارند دگرگون کنند (تعادل و همبستگی میان دنیای درون انسانها با واقعیت اجتماعی)" (رعد، ۱۱)؛

"همانا کوشش شما گوناگون است؛ اما آنکس که بخشش و تقوا پیشه کرد، و نیکویی (و پاداش آن) را راست دانست، بزودی بسوی گشایش و آسودگی رهنمونش گردانیم. و اما آنکس که بخل ورزید و بی نیازی جست؛ و نیکویی را دروغ شمرد، پس زود است که او را بسوی سختی و دشواری برانیم؛ و ثروتش (هم هر چند فراوان باشد) او را در هنگامه سقوط بی نیاز نسازد (همبستگی نیکوکاری با رفاه و آزادی؛ و بخل با رنج و کمبود)" (لیل، ۱۱ – ۴)؛

"برای هر یک از شما (هر قشری) راه و روشی (متفاوت در زندگی اجتماعی) قرار دادیم؛ و اگر خدا می خواست شما را یک جامعه یکدست می گرداند. ولی (چنین نکرد) تا شما را در آنچه (از توانمندیها و ویژگیها) به شما داده بیازماید. پس در کارهای نیک از هم پیشی بگیرید (و بدانید که) بازگشت همگی شما بسوی خداست؛ آنگاه (خداوند) شما را در آنچه اختلاف داشتید آگاه می کند (تعادل و همبستگی اجتماعی بر پایه رقابت سالم در کار نیک)" (مائده، ۴۸).

آزادی در همبستگی و تعامل نیروها، جهت نفی نظم کهنه و آفرینش نظم نو، راز تثبیت و تکامل اجتماعی انسان در تاریخ است. نظم تعادلی و قانون همبستگی فرآیندها و نیروهای اجتماعی در آستانه تحول بنیادی ساختار اجتماعی و پس از آن، نه تنها تضمین کننده پیشرفت و پیروزی در تحول است؛ بلکه "بی نظمی" و "اغتشاش" ناشی از تحول ساختاری اجتماع را نیز محدود می کند. از کارکردهای حیاتی این نظم، پیش و پس از تحول، تعدیل و خنثی سازی گرایشهای افراطی در جامعه جهت هموار کردن راه پیشرفت است؛ کارکردی که نیازمند هدایت است. نظم تعادلی پویا و قوانین هم تغییری و همبستگی در پویش جدالی جامعه (در همه ابعاد سیاسی، فرهنگی و اقتصادی واقعیت اجتماعی)، در تعامل و همگام با نظم تکاملی هدفمند، عمده حرکتهای اجتماعی را پوشش می دهد. این نظم عینی پیچیده همچون نظم تکاملی **هدفمند** است؛ اما این هدفمندی به سختی در قوانین آماری و حساب احتمالات، یا قوانین توابع و نظام علیت قابلیت بیان پیدا می کند. ابهام و پیچیدگی در هدف بدلیل کارکرد ویژگیهای انسانی و تعامل و همگامی با فرآیند تغییر کیفی ساختار اجتماعی است که گرایش آن از پیش تعیین شده و قابل پیش بینی نیست. نظم تعادلی پویا و قوانین همبستگی متغیرها و نیروهای اجتماعی آگاهی و آزادی عمل انسانی را هم در درون خود دارد. وسعت میدان عمل آگاهی و آزادی انسانی در این نظم، از کارکرد خطی تکامل و جهتگیری از پیش تعیین شده در پویش اجتماعی پیشگیری می کند.

گرایش غیر متعین و پیش بینی نشده هنجارها، تعاملات و جنبشها در درون یک ساختار اجتماعی (و نهادهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن) بیانگر آنستکه جهت یکسانی در تحول پیش روی جوامع نیست. انباشت دستاوردهای فنی و علمی ممکن است به جهش و انقلاب فنی چون "انقلاب نوسنگی" در اعصار کهن یا "انقلاب صنعتی" در جهان معاصر بیانجامد؛ اما درجا زدن، تغییر مسیر، گرایش به ویرانی و از میان رفتن دستاوردهای پیشین هم در کمین نشسته است! پویش تکاملی جامعه قبیله ای ممکن است از توتمیسم بدوی به جانب شرک و بت پرستی قومی – قبیله ای باشد؛ اما گرایش به نظم واحد اجتماعی و جهان بینی توحیدی نیز منتفی نیست. پویش جامعه ملوک الطوایفی ممکن است بجای سمتگیری به جانب سرمایه داری، بسوی امپراتوری متمرکز و مطلقه "شاه – خدا"، "فدراسیون دولت – شهرهای تجاری آزاد" و یا "پادشاهی میهنی" سمت بگیرد. پویش جامعه سرمایه داری آزاد یا اقتصاد بازارهای رقابتی نیز، چنانکه تجربه گشت، تنها به سوسیالیسم سازمان یافته و اقتصاد برنامه ریزی متمرکز گرایش نشان نداد؛ بلکه در برخی از جوامع به جانب فاشیسم، اقتصاد مافیایی، سوسیالیسم کارگری نامتمرکز و اقتصاد تعاونی، سرمایه داری انحصاری توسعه طلب، سوسیال دموکراسی و اقتصاد مختلط و... هم چرخید؛ حتی گرایش به گذشته (اقتصاد تجاری – فئودالی) نیز اگر چه تحقق این بازگشت بسیار دشوار و پرهزینه است، اما هرگز منتفی و ناممکن نبوده است. پیش بینی دقیق چیرگی یکی از این گرایشها در پویشهای نامبرده هیچگاه ممکن نبوده است؛ و ماهیت ساختار اجتماعی نوین همان اندازه نامعلوم است که روش از ساخت افتادن و بازیابی دوباره تعادل در اجتماع:

"کسی نمی داند که فردا (آینده) چه چیز فراهم می آورد، و کسی نمی داند در کدام زمین می میرد. همانا خدا (و تنها خدا به آینده) دانا و آگاه است" (لقمان، ۳۴)؛

"آنچه که روی گردانده و پشت کند دیگر باز نمی گردد (وقایع گذشته تکرار نمی شوند) و دانسته نیست چه در آینده پیش می آید تا انتظار آن کشیده شود (حوادث آینده نامشروط و پیش بینی پذیر نیستند)" (از خطبه ۱۰۲ نهج البلاغه).

در تبیین تاریخ نشان خواهم داد که تعادل و همبستگی نیروها در مسیر تکامل دیالکتیکی جامعه نیازمند رهبری و ایدئولوژی (و به معنی خاص وحی و نبوت) می باشد.

در جمع بندی اشکال نظم عینی حاکم بر واقعیت اجتماعی باید بگویم که در دانش جامعه شناسی نظم آماری، نظم تکاملی و نظم تعادلی کاربرد بیشتری دارند؛ در حالیکه حاکمیت نظم حیاتی، نظم ایستا و نظم ساده علیتی در جامعه به ترتیب محدود و محدودتر می شوند. نظم جامعه شناختی کلی تنها اشکالی چون نظم تکاملی خلاق و نظم تعادلی پویا را در بر می گیرد که در آن آگاهی و آزادی انسانی پرمایه است.

بخش دوم:

جامعه شناسی



چنانکه دیدیم، نظم عینی حاکم بر پویشهای اجتماعی بسیار پیچیده، متنوع، عالی و ویژه است. بنابراین، کشف قوانین عام و خاص حرکت اجتماعی هم روشهای ویژه خود را دارد. برای شناخت علمی یک جامعه باید زیرساخت ها و روساخت های کلی و نیز نهادها و سازمانهای درون این ساختها و مناسبات پیچیده تعاملی – تقابلی میان آنها را شناخت. بمانند علوم طبیعی، علوم اجتماعی مبتنی بر تجربه امر واقع است؛ اما تجربه امر واقع در قلمرو اجتماع بدلیل پویایی، غنا و ترکیب درونی پیچیده اش گریزپا است و دانشمند علوم اجتماعی را گیج و مبهوت می گرداند:

"تجربه شبیه بت عیاری است که هر لحظه به شکلی در می آید. هنگامی که به پندار خویش بدامش آورده ایم از ما رمیده است؛ و زمانی که گمان می کنیم به سر سویدایش دست یافته ایم، گول ویرا خورده ایم؛ و وقتی که فکر می کنیم از بندش خلاصی یافته ایم، قربانیش گردیده ایم؛ و همه اینها هم در یک لحظه اتفاق افتاده است" (گورویچ، دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۲۴۷ ـ ۲۴۶).

واقعیت اجتماعی دارای یک ساختار هندسی چهارگانه است: یک بعد تاریخی بهمراه سه بعد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی. در بعد تاریخی، واقعیت اجتماعی گسست و جهش بسوی آزادی را در پایداری حیات خویش به نمایش می گذارد؛ و در ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خود نیز بهم پیوستگی و درهم تنیدگی و تعین را نشان می دهد. نگاه کل گرایانه و سیستمی به واقعیت اجتماعی به بعد تاریخی آن نزدیک می شود؛ نگاهی که ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی واقعیت اجتماعی را در یک سامانه واحد ادغام کرده و قوانین عام حرکتی آنرا جستجو می کند (جامعه شناسی تاریخی). نگاه کل گرایانه و سیستمی به واقعیت اجتماعی می تواند بر یکی از ابعاد سه گانه اش هم متمرکز گردد (جامعه شناسی اقتصادی، جامعه شناسی سیاسی و جامعه شناسی فرهنگی). در این تمرکز، قوانین خاص اقتصادی، سیاسی و فرهنگی واقعیت اجتماعی بر زمینه ای از قوانین عام جامعه شناختی بازنگری می شوند.

زمینه های پیدایش دانش جامعه شناسی

سه تجربه گرانقدر اجتماعی به تکوین دانش جامعه شناسی راه برده است:

۱) بی تردید، نخستین تجربه بشری زندگی در اجتماع است؛ و لذا علت شکل گیری و پیدایش جوامع بشری یکی از بنیادی ترین موضوعات برای این دانش بوده است. برخی از اندیشمندان چون **ارسطو**، **ابن خلدون** و **دورکهیم** زندگی اجتماعی و پیدایش جوامع را برخاسته از طبیعت انسان دانسته اند؛ و برخی دیگر چون **هابس** و **روسو** آنرا صرفا وضعی و قراردادی تصور کردند.

۲) در میان تجارب اجتماعی، تجربه رویدادهای "ناگهانی" و "پیش بینی نشده" چون تنشها، جنبشها و دگرگونیها پایه نخستین شناختها و پژوهشهای انسان از جامعه و نهادهای درونی آن شد؛ زیرا پیش از تجربه اینگونه رخدادها، کسی گمان نمی کرد که جامعه انسانی هم همچون طبیعت تابع نظم و قانون عینی باشد. در شرایط عادی، انسان تجربه گر اندیشمند اداره و حرکت جامعه را برآیندی از اراده آزاد افراد آن می بیند که برای پیشگیری از "هرج و مرج" ناشی از رفتارها و تصمیمات دل بخواه و خودسرانه افراد، "انسان خود قانون وضع می کند". اما در هنگامه تنشها، خیزشها، انقلابات اجتماعی و صعود و سقوط تمدنها، که ناکارآمدی قوانین حاکم در پیشگیری از "هرج و مرج" آشکار می شود،

اندیشمندان در علل و موجبات پیدایش اینگونه رویدادها اندیشه کرده و به تبیین جامعه و ساخت و پرداخت نظریه برای فهم حرکت اجتماعی انسان روی می آورند.

۳) حرکتها و رخدادهای اجتماعی در درون ساختها نیز که بصورت "مسئله" برای متفکران اجتماع در می آید، سومین بستر تجربی برای تعقل و تکوین جامعه شناسی بوده است: مسائلی چون علل مهاجرت روستائیان به شهرها، رابطه قدرت و ثروت در ساختار اجتماعی، علل انزوای اجتماعی جنبش روشنفکری در جوامع سنتی، رابطه ناسیونالیسم و سلطه، رابطه روحانیت و دربار، رابطه فقر و فحشا و... به موضوع تحقیق در این دانش تبدیل شده اند. تجربه اجتماعی پدیده های خاص و جانبی، بویژه در عصر سرمایه داری، روابط میان جوامع را هم در بر می گیرد: روابط خاص سیاسی، اقتصادی و فرهنگی میان جوامع زیر سلطه با جوامع سلطه گر، شیوه زندگی متفاوت جوامع، علل فرار مغزها از جوامع توسعه نیافته به جوامع سرمایه داری و ... از اینگونه تجارب هستند.

موضوعات اساسی جامعه شناسی به تجربه اجتماعی نوع دوم و سوم بر می گردند:

۱) موضوعاتی که از کل نگری به واقعیت اجتماعی بر می آیند؛ موضوعاتی چون "نظم"، "پیشرفت"، "هدف" و "موتور محرکه" یا عامل مسلط و تعیین کننده در حیات اجتماعی و تغییر و تحول آن. توجه به بعد تاریخی واقعیت اجتماعی در کل نگری برجسته است.

۲) موضوعاتی که از جزئی نگری به واقعیت اجتماعی حاصل می شوند؛ موضوعاتی چون جرائم، روابط خانوادگی، مراسم و روشهای زندگی، نقش مذهب و دولت و غیره. در جزئی نگری توجه به فرد، گروههای اجتماعی و ابعاد زندگی اجتماعی برجسته می شوند.

در تبیین مسئله اجتماعی فرضیه ها شکل می گیرند، متغیرها بر پایه این فرضیات انتخاب می شوند، ارقام و داده ها و شواهد گردآوری می شوند، تجزیه و تحلیل و نتیجه گیری صورت می گیرد، و فرضیه ها به "نظریه های علمی" در جامعه شناسی ارتقاء می یابند.

فلسفه و جامعه شناسی

باید دانست که ضریب فلسفی نظریه های جامعه شناختی نسبت به علوم طبیعی بسیار بالاست؛ و این بدلیل پیچیدگی خاص واقعیت اجتماعی، وجود پیشفرض های اثبات نشده در تجربه و تعقل (استقراء ناقص و منطق صوری)، ویژگیهای انسان بعنوان تجربه گر و موضوع تجربه، و نیز کل نگری ذاتی این دانش است. سیر پیشرفت جامعه شناسی هم نشان می دهد که این دانش پیوسته در تعامل با فلسفه

بوده و سخت به آن در آمیخته است؛ تا جاییکه برخی از جامعه شناسان کوشیده اند فلسفه را در دانش جامعه شناسی حل کنند؛ هر چند در نهایت جامعه شناسی را تابع یک دیدگاه فلسفی نموده اند. اساسا، فلاسفه نخستین کسانی بودند که مسائل اجتماعی را بررسی کرده و راهکار ارائه می دادند؛ و فلسفه اجتماعی آنها بود که پیش درآمد دانش جامعه شناسی گشت. آنها جامعه انسانی را کانون تحقق اصول نظری خود پنداشته بودند. نخستین جامعه شناسان معاصر نیز که در تاریخ رسمی علم بنیانگذاران جامعه شناسی معرفی شده اند، اساسا فیلسوف بوده و از مکاتب معرفت شناختی و فلسفی برآمده بودند. ماده گرایی مکانیکی بستر فلسفی "فیزیک اجتماعی" **هابس** و **اسپینوزا** در سده ۱۷ و حتی **منتسکیو** در سده ۱۸ میلادی بود. **آگوست کنت** (سده ۱۹ م.) نیز با آنکه "فیزیک اجتماعی" را رسما "جامعه شناسی" نامید؛ اما این دانش را پیرو و پشتیبان مکتب معرفت شناختی پوزیتیویسم و فلسفه **بوسوئه** (تقدیرگرایی مکانیکی الهی – مسیحی) گرداند. **دورکهیم** (سده ۱۹ تا ۲۰ م.) هم آنرا تابع معرفت شناسی و فلسفه **کانت** (راسیونالیسم) ساخت. در برابر، برخی از فیلسوفان نیز فلسفه را به خدمت دانش نوین جامعه شناسی فرا خواندند (**هگل**)...

فصل اول:

جامعه شناسی در مسیر "علم شدن"

فرزانگان مسلمان

در جهان باستان مطابق با اسناد تاریخی موجود، **ارسطو** در یونان باستان (سده چهارم پیش از میلاد) به بررسی مسائل و وقایع اجتماعی پرداخته و از نقش گروهها، دولت و رسوم اجتماعی سخن گفته بود. وی دولت را کل جامعه، و جامعه انسانی را هم گرفتار "نظم از پیش مستقر" فرض کرده بود.

اما اندیشمندان مسلمان در سده های میانه پیشگامان راستین دانش جامعه شناسی بودند:

ابن مسکویه دانشمند مسلمان سده چهارم هجری در نگرشی کل گرایانه و سیستمی از ظهور، صعود، انحطاط و زوال جوامع سخن گفت و در جستجوی علل این حوادث برآمد. وی بعد تاریخی جوامع را

قانونمند و قابل پیش بینی، ولی نه جبری و محتوم و غیر قابل پیشگیری، دانسته است. اما ابن مسکویه (همچون اخوان الصفا) نهاد حکومت را لنگرگاه جامعه و تاریخ دانسته بود.

ابوریحان بیرونی، در زمینه جمعیت شناسی و اقتصاد، از محدودیت افزایش جمعیت بدلیل محدودیت در تولید مواد غذایی سخن گفت (تحقیق ماللهند). قرنها بعد از او **مالتوس** در اروپای معاصر (سده ۱۹ – ۱۸ م.) این حقیقت را با یک بدبینی به آینده بشر بیان کرد که نشان می دهد دانشمندان معاصر اروپا به دلیل وابستگی و التزام به اندیشه های راهنمای مسلط زمانه خود (مکانیسیسم، ماده گرایی و مکاتب یکجانبه نگر معرفت شناختی) از تکامل نظریه های اجتماعی دانشمندان مسلمان باز مانده و حتی گاه آنها را به انحطاط کشانده اند.

ابن خلدون دانشمند مسلمان قرن هشتم هجری که **بوتول** وی را به حق پیشوای "جامعه شناسی نوین" نامیده است (حنا فاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۷۲۲) برای اولین بار به حیات اقتصادی جوامع یا بعد اقتصادی واقعیت اجتماعی (روشهای تولید و معیشت) نگاهی ویژه انداخت و آنرا در کنار جغرافیای طبیعی پایه اجتماع دانست که دارای طبیعتی نسبتا ثابت و تغییرناپذیر است؛ بی آنکه همچون **آدام اسمیت** واقعیت پیچیده اجتماعی را در بعد اقتصادی آن محدود نماید، و یا همچون **کارل مارکس** برای اقتصاد اصالت و نیروی تعیین کننده قائل شود. این تفاوت از آنجا ناشی می شود که دوره این دانشمند با تغییر و تحولات پی در پی سیاسی و ثبات نسبی حیات اقتصادی همراه بود؛ اما پیشرفت شتابان و سرسام آور علوم و فنون در عصر آدام اسمیت و کارل مارکس (عصر سرمایه داری)، حیات اقتصادی را پویاتر از حیات سیاسی و فرهنگی ساخت و بسیاری از اندیشمندان این دوره را به سوی اکونومیسم و مبالغه در نقش اقتصاد هدایت کرد. ابن خلدون در ادامه واقعیت اجتماعی را پدیده کیفی ویژه ای در جهان برشمرد که پویش آن نیز تابع نظم و قانون ویژه است. وی از ضرورت اجتماعی گفت؛ اما همچون ارسطو، هابس، اسپینوزا و دیگر پیروان مکانیسیسم نظم مکانیکی را بر جامعه حاکم نگرداند. وی برخلاف بیولوژیستها به قانون زیست شناختی وراثت نیز نقشی در سیر حوادث تاریخی و حرکت اجتماعی انسان نداد؛ و چنانکه اشاره شد، در تأثیر پایه اقتصادی جوامع نیز غلو نکرد و به اکونومیسم (اصالت بعد اقتصادی جامعه) درنغلطید. ابن خلدون عوامل روانشناختی را نیز در کنار شیوه های تولید و زندگی اقتصادی در ایجاد تفاوت میان جوامع مؤثر شمرد، و حتی تغییر در شیوه معیشت را به تغییر در ذهن و رفتار انسانها وابسته نمود. وی به ابعاد سیاسی و اقتصادی واقعیت اجتماعی نیز نگاهی کل گرایانه و جامعه شناختی – تاریخی داشت؛ و برای مثال، تغییر و تحول در هر دو بعد سیاسی و اقتصادی جامعه را تابع قوانین یکسانی می دید؛ هر چند بنا بر ویژگی عصر خود، نهاد سیاست و حیات سیاسی را پویا و نهاد اقتصاد و زندگی معیشتی را ایستا فرض کرده بود. ابن

خلدون استثمار متمرکز دولتی (غارت سیستمی دسترنج کشاورزان) و ثروت اندوزی و خوشگذرانی حاکمان را عامل رویدادهای ناخوشایند اقتصادی و سیاسی چون فقر و قحطی و بی ثباتی دانست. وی تنها به ابعاد سیاسی و اقتصادی واقعیت اجتماعی و مناسبات میان آنها توجه نکرد؛ روانشناسی اجتماعی و بعد فرهنگی واقعیت اجتماعی نیز از نگاه جامعه شناختی او دور نماند. در تبیین جامعه شناختی وی، عامل روانشناختی – فرهنگی مایه قوام و استحکام ساختار اجتماع است؛ آنجا که **عصبیت** را عامل همبستگی و پیوندهای اجتماعی دانست. در ستیز با آزادی و حقوق مردم نیز ابن خلدون پیشگام است! وی پیش از **نیچه** حق و اخلاق و آرمان را در آستان قدرت و فلسفه قدرت قربانی کرد! ابن خلدون سلطه گر را "شایسته" می دید؛ و این سلطه گری و استبداد را شرط پیشرفت و آبادانی می پنداشت!

اندیشمندان عصر جدید

در پی پیشرفتهای علمی – صنعتی و تحولات سیاسی و اقتصادی در اروپای معاصر (سده های ۱۸ و ۱۹ میلادی)، جامعه شناسی ارزش ویژه ای یافت و در کانون توجه اندیشمندان قرار گرفت. **منتسکیو** که اساسا در زمینه حقوق و فلسفه سیاسی کار می کرد، با غلو در تأثیر محیط جغرافیایی، در جستجوی باطن یا "روح کلی" ملتها از طریق قوانین و آداب و رسوم مستقر در جوامع آنها برآمد ("روح القوانین"، سده ۱۸ م.)؛ اما وی به دلیل تبیینات مبهم از مفاهیم انسان شناختی و روانشناختی – اجتماعی چون "طبیعت بشری" و "روح کلی" نتوانست در تکامل و استقلال جامعه شناسی بمثابه یک دانش موفقیتی حاصل کند. گرایش ارتجاعی منتسکیو به اشرافیت و نهادهای منسوخ اجتماعی نیز مانع از فهم عمیق وی از روابط ستمگرانه اجتماعی و نقش آنها در تولید نابرابریها گردید. منتسکیو همچنان مطابق با پیشداوریهای کهن ارسطویی دولت را همان جامعه پنداشت؛ همه علوم اجتماعی و مفاهیم بنیادی آنها را نیز در هم آمیخت؛ و لذا چهارچوب، موضوعات و روش ویژه جامعه شناسی را هم فهم نکرد. اما نگاه زنجیره ای او به رویدادهای تاریخی سبب شد در پس "بی نظمی پیشامدها" یک "نظم معقول" ببیند و با نفی "تصادف" راه پیشرفت روش شناختی علوم اجتماعی را هموار سازد.

ژان ژاک روسو (سده ۱۸ م.) همچون منتسکیو اندیشمند سیاسی بود؛ اما نظریه های او تأثیرات بزرگی بر جهان معاصر گذارد. انقلاب فرانسه و قانون اساسی آن، که الهام بخش کشورهای دیگر شد، از اندیشه های روسو سرچشمه گرفت. چکیده عقاید و مبانی جامعه شناختی نظریه های سیاسی روسو چنین است: طبیعت انسان را نیکو و آزاد و خوشبخت آفریده است؛ اما جامعه او را شرور و بدبخت کرده و به بند کشیده است. نظم اجتماعی که بر پایه "حق زور" استوار می گردد، سرچشمه بدبختی و

بندگی و شرارت است. روسو نظام پادشاهی و دیکتاتوری را به ظلم و بی قانونی و تضعیف ملت متهم کرد؛ اما ایجاد حکومت دموکراتیک در جوامع را نیز نه ممکن و نه مناسب حال انسان می دید: هیچگاه در جهان حکومت دموکراسی وجود نداشته و نخواهد داشت؛ زیرا حکومتی در این حد از خوبی و کمال نه مناسب انسان که تنها برازنده "خدایان و فرشتگان" است (قرارداد اجتماعی، ص ۱۱۶ و ۱۱۷)! وی در نقد فلسفه ها و نظامهای سیاسی – حکومتی در جستجوی "بهترین قانون و حکومت" که از "شهوات انسانی" برکنار باشد بود؛ و در این راستا خواهان دینی شد که خداپرستی و میهن پرستی و قانون گرایی (اطاعت پرشور از قوانین کشوری) را در هم آمیزد. روسو با آنکه به "معایب" چنین دینی (ظلم و دروغ و فریب و جنگ افروزی) هم اذعان داشت، گرفتار معایب آن شد و چنین حکم کرد که هر کس آن دین را نپذیرد باید از کشور اخراج شود، و آنکس که در عمل مخالفت ورزد نیز کشته گردد! (همان منبع، ص ۲۰۴ – ۱۹۸).

آدام اسمیت (سده ۱۸ م.) که در زمره فلاسفه و اقتصاد دانان کلاسیک است، توانست به توصیفی جامعه شناختی از نظام سرمایه داری رقابتی دست یابد؛ اما فلسفه طبیعت گرایی و نگاه یک بعدی (اقتصادی) به انسان و جامعه او را در پیشرفت این دانش ناکام گذارد. از نگاه او، یک "دست نامرئی" اقتصاد سرمایه داری رقابتی را تنظیم می کند و نیازی به دخالت دولت نیست. این "دست نامرئی" همانا غریزه خودخواهی و سودجویی انسان است که بازارها را کارآمد و قیمتها را در حالت تعادلی نگاه می دارد.

آگوست کنت (سده ۱۹ م.) نتایج پژوهشهای خود در زمینه فلسفه و فرهنگ و اقتصاد و سیاست و حقوق و دین را زیر یک دانش گرد آورد که آنرا نخست "فیزیک اجتماعی" و سپس "سوسیولوژی" یا جامعه شناسی نامید. اما آگوست کنت که خود بانی مکتب معرفت شناختی پوزیتیویسم بود، طبعا از کشف قوانین عام حرکت اجتماعی و تبیین جامعه شناختی – تاریخی امور واقع ناتوان ماند. مراحل سه گانه "الهیاتی، فلسفی و علوم اثباتی"[12] او قابلیت تطبیق بر تاریخ تکامل دانش و فرهنگ بشری و تجارب متنوع و پویای اجتماعی در حوزه های گوناگون تمدنی را نداشت؛ و او اساسا پویایی جامعه و تنوع تجربه انسانی را به درستی فهم نکرد. این مرحله بندی ذهنی ریشه در اروپا مداری کنت، و به زبان روشنتر در تقابل و تناقض درونی دو نظم "الهی – نظامی" و "علمی – صنعتی" زمان او در اروپا داشت:

---

[12] در جامعه شناسی آگوست کنت اندیشه و شناخت انسان نخست الهیاتی و عبودی است؛ در مرحله بعد فلسفی است و حقیقت هستی با تعقل فهم می شود؛ و در فاز نهایی تکامل جامعه، که آنرا "جامعه صنعتی" می نامید، تجربه حسی پایه شناخت و دانش می شود. این نگاه سطحی تاریخی از چهار عامل نشأت گرفته است: ۱) بی توجهی به نظم و مناسبات اجتماعی – اقتصادی و سیاسی، ۲) جداسازی مکانیکی معارف انسانی از یکدیگر، ۳) بدفهمی کارکردهای معرفت شناختی دین و علم و فلسفه، و ۴) اینهمانی جامعه شناسی و مکتب پوزیتیویسم.

"آگوست کنت ... با ساده لوحی خواسته است تاریخ نوع بشر را در تاریخ اروپا خلاصه کند، و یا با قبول اینکه نظم اجتماعی آینده اروپا نظم اجتماعی همه بشریت خواهد بود تاریخ اروپا را سرمشق کاملی برای تاریخ همه جهان پندارد" (ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، جلد اول، صفحات ۸۵ و ۸۶).

وی خوشبینانه امیدوار بود که غرب به مثابه "پیشگامان بشریت" نیازی به جنگ در میان خود و نیز در جهان جهت گسترش تمدن صنعتی اش نداشته باشد؛ زیرا گمان می کرد که "سازمان علمی کار و تولید در جوامع صنعتی" نه تنها توانا به تعیین جایگاه شایسته هر کس مطابق با استعداد او، بلکه توانا به جابجایی ثروت از راه دهش و مبادله و سرانجام تحقق عدالت اجتماعی می باشد. نیازی به گفتن نیست که اروپای غربی به کانون جنگهای استعماری توسعه طلبانه و جنگهای جهانی اول و دوم تبدیل شد. سطحی نگری و عدم فهم ماهیت و کارکرد استثماری و سلطه جویانه سرمایه داری ضعف اساسی جامعه شناسی اکوست کنت بود. وی به تضاد منافع بنیادی میان کارگران و سرمایه داران باور نداشت و تراکم سرمایه را "موجه"، "بسود همگان" و مطابق با "گرایش بنیادی تاریخ" می دید. وی که جهان نامحدود معنوی و حیات اخلاقی انسان را در دنیای کوچک ثروت و قدرت صاحبان سرمایه محدود کرده بود، طبعا متراکم کنندگان سرمایه (ثروت اندوزان) را نیز شایسته در دست گرفتن قدرت سیاسی در جامعه می دید. آگوست کنت برای "جامعه صنعتی" خصوصیات بنیادی عام و مشترک قائل بود؛ و هرگز به کیفیت نظم و روابط اجتماعی – اقتصادی حاکم بر آنها توجه نکرد. پایبندی به فلسفه اثباتی (پوزیتیویسم) سبب گردید که او از تعقل فلسفی حقیقت جویانه، رویکرد انتقادی و هر گونه نگاه آرمانی به تاریخ انسان دور شود؛ و چنین پندارد که جوامع بشری همواره زیر سلطه زر و زور باقی خواهند بود؛ و این سلطه هم کاملا عادی و منطقی است!

"فیزیولوژی اجتماعی" **سن سیمون** (سده ۱۹ – ۱۸ م.) بسیار بیشتر از آگوست کنت در پیشرفت دانش جامعه شناسی نقش داشت. وی از مراحل گوناگون رشد ساختارهای اجتماعی (نظامی، فنی، بحرانی و ارگانیک) تا مستحیل شدن دولت در جامعه اقتصادی و از میان رفتن تعارضها در "مرحله ارگانیک" سخن گفت. برای سن سیمون نظامهای اجتماعی حوزه کاربردی سامانه های نظری (فلسفی) هستند؛ و جامعه شناسی "علم آزادی" است. وی از مالکیت و طبقات اجتماعی (منجمله از طبقه پرولتاریا) نیز سخن گفت؛ ولی بر خلاف مارکس به تنگ نظری ماده گرایانه دچار نشد. سن سیمون تولیدات مادی و معنوی جامعه را همچون سیاست و اقتصاد از هم جدایی ناپذیر و هم ارز یکدیگر برآورد کرد. جامعه شناسی سن سیمون برآمده از نگاه فلسفی او به هستی، تاریخ و انسان است. در این نگاه، تاریخ انسان پایانی شکوهمند دارد؛ بدین معنا که کلیه تعارضات اجتماعی سرانجام از میان خواهند رفت و انسان به

وحدت اجتماعی دست خواهد یافت. جامعه شناسی سن سیمون زمینه را برای نظریه پردازی پرودن و مارکس فراهم ساخت.

اسپنسر (سده ۱۹ م.) شیفته قوانین تکامل در زیست شناسی بود؛ نظریه تکاملی و "تحلیل ارگانیک" مسائل اجتماعی پایه "جامعه شناسی نوین" اوست. اسپنسر به ویژگی نظم عالیتر حاکم بر جامعه انسانی پی نبرد؛ بر مبنای قوانین تکامل زیست شناختی "جامعه صنعتی" را اوج تکامل اجتماعی گرفت، و آنرا تضمین کننده حد اعلای آزادی فردی و نافی دولت گرایی و اقتصاد برنامه ای دانست. اسپنسر هیچ "تحلیل ارگانیک" از مناسبات بنیادی اقتصادی – اجتماعی نداشت و گویا از وجود طبقات اجتماعی و نبرد طبقاتی در "جامعه صنعتی" بکلی بی خبر بود!

جامعه شناسی **پرودن** (سده ۱۹ م.) با تلاش جهت کشف نظم و قوانین اجتماع، راه استقلال و جدایی از فلسفه و فلسفه تاریخ را در پیش گرفت؛ اما در نظم و قانونمندی جامعه، خوشبینانه گرایش "تعارضها" به "تعادلها" و تحقق یک آرمان اجتماعی را جستجو می کرد. پرودن بر این باور بود که بشریت پس از آنکه به تجربه و عقل اجتماعی دست یافت، در صدد شناخت علمی جامعه برآمد؛ اما وی هیچ پیشداده تجربی یا تعقلی را در "علم اجتماعی" نپذیرفت و از دید او **"در این علم، ماتریالیسم و ایده آلیسم هر دو به یک اندازه غیر قابل قبول اند"** (مندراس و گورویچ، مبانی جامعه شناسی، ص ۲۰). بدینگونه، پرودن با نفی مکاتب یک بعدی معرفت شناختی و فلسفی، واقعیت اجتماعی را چند بعدی اعلام نمود. وی استقرار عدالت اجتماعی و حکومت مبتنی بر "خرد جمعی" را نیز جبری و خودبخودی نمی دید، و انقلاب را که "کوشش جمعی آزادانه" می نامید برای تحقق عدالت اجتماعی و حکومت خرد ضروری می دانست. بنابراین، پرودن با نفی حاکمیت جبر، بازگشت به گذشته تاریک و گرایش به انحطاط را در جامعه منتفی ندانست. بنیان جامعه شناسی پرودن بر **دیالکتیک** یا پویش جدالی امر واقع است؛ و این ویژگی او را به آستانه **تبیین تاریخ** کشاند.

جامعه شناسی سیاسی – اقتصادی و تاریخی **مارکس** (سده ۱۹ م.) بر تحلیل اقتصادی – اجتماعی نظام سرمایه داری، و کارکرد و تحول درونی آن، استوار گشت. وی از نخستین اندیشمندانی بود که علم جامعه شناسی را با عمل اجتماعی پیوند زد و نبرد طبقاتی را مضمون و محتوای تاریخ همه جوامع بشری از آغاز نظام بردگی تا پایان نظام سرمایه داری دانست (مارکس و انگلس، مانیفست). تحلیلهای اقتصادی – اجتماعی مارکس بر پایه دو قانون عام جامعه شناختی است: نخست ضرورت تطبیق مناسبات تولیدی یا روابط سازمانی مالکیت بر نیروهای عامل در تولید؛ و دوم ضرورت تطبیق روبنای سیاسی – حقوقی و فرهنگی جامعه بر زیربنای اقتصادی آن. بر پایه این قوانین، مارکس نهاد دولت را ابزار ستمگری طبقاتی دانست که پس از سرنگونی سرمایه داری و پایان نبرد طبقاتی از میان خواهد

رفت. در نگاه کل گرایانه مارکس به جامعه، اقتصاد "تعیین کننده" است و دیگر ابعاد واقعیت اجتماعی (سیاست و فرهنگ) "مشروط" و "مقید" به آن می باشند. در ادامه این تبیین، مارکس تأکید داشت که "واقعیت اجتماعی" نیز تعیین کننده "آگاهی" است؛ و بدینگونه آگاهی انسانی را نیز ساده اندیشانه و مکانیکی از واقعیت پیچیده و چند بعدی اجتماعی جدا ساخت و میان آنها نیز رابطه علیتی یکجانبه برقرار نمود! نظریه های جامعه شناختی مارکس از کاراکتر و ضریب فلسفی – ایدئولوژیک بالایی برخوردار است؛ زیرا ماتریالیسم تاریخی و فلسفی مهر و نشان خود را بر همه تحلیلهای اجتماعی او زده است. اما جدای از ضریب فلسفی، جامعه شناسی مارکس از ابهامات بسیاری نیز رنج می برد. تبیین مارکس از "روبنا" و "زیربنا" نه تنها بار فلسفی دارد، بلکه از نگاه علم جامعه شناسی هم مبهم و غیر قابل تحقیق و اثبات است. شناسایی و جدا سازی عناصر صرفا فنی و سازمانی کار تولیدی – اقتصادی از عناصر خالصا حقوقی، سیاسی و فرهنگی، که در هم تنیده شده و اساسا جدایی ناپذیرند، و برقراری رابطه "تعیین کنندگی" و "تعیین شدگی" میان آنها، در هیچ پژوهش علمی ممکن نخواهد بود. تطبیق شیوه تولید بر نیروهای تولیدی یکی دیگر از این موارد ابهام است. مارکس روشن نمی کند که چه میزان معینی از رشد نیروهای تولیدی گذر تاریخی از کمون اولیه به برده داری، از برده داری به زمینداری، و از زمینداری به سرمایه داری را ضروری ساخت؛ و این تطبیق در درون هر یک از این نظامهای استثماری چگونه صورت می گرفت؟ مالکیت خصوصی بر وسایل تولید سرمایه داری چه حدی از رشد نیروهای تولیدی را تحمل می کند؟ مالکیت اجتماعی در چه سطح از رشد این نیروها ظهور خواهد کرد؛ در حالیکه امروز در اوج پیشرفتهای فنی تولید سرمایه داری، حق مالکیت در غرب همچنان محکم و پابرجاست و نشانه ای هم از سست شدن آن دیده نمی شود؟ این ابهام در تطبیق قوانین جامعه شناختی مارکس بر ادوار تاریخی پیشین سنگین تر هم می شود؛ زیرا در تمدنهای کشاورزی شرق میانه مالکیت اجتماعی بر وسایل تولید گاه حتی در سطح پایین تری از رشد نیروهای تولیدی ظهور کرده است، در حالیکه رشد بیشتر تولید با خصوصی تر شدن مالکیت قرین بوده است. اگر از این واقعیات تاریخی هم چشم بپوشیم، احتمال اجتماعی تر شدن مالکیت بر وسایل تولید در سطوح پایین تر رشد نیروهای تولیدی بالاتر بنظر می رسد؛ کمااینکه انقلابات اجتماعی ضد استثماری در جوامع کمتر توسعه یافته رخ نمودند. قانون دوم جامعه شناختی مارکس (تطبیق روبنای اجتماع بر زیربنای اقتصادی آن) از اینهم مبهم تر است؛ و به درستی نشان نمی دهد که چگونه ساختارهای متفاوت سیاسی – حقوقی و فرهنگی در ادوار پیشین تاریخی و در عصر سرمایه داری به زیر ساخت اقتصادی آن "مقید" و "مشروط" شده اند؛ در حالیکه ساختارهای روبنایی بسیار متفاوتی در شیوه های تولیدی یکسان واقعیت یافته اند. روش تعمیم و قیاس و نیز باور مارکس به "تکامل خطی جامعه در مسیر واحد" نیز آماج انتقادات شد:

"مارکس در مقدمه کتاب سرمایه خاطرنشان می سازد که بدین سبب انگلستان را مدل خود انتخاب کرده است که انگلستان نمونه بارزی از "قوانین توسعه سرمایه داری" است که کلا بر توسعه آینده دیگر کشورهای سرمایه داری نیز حاکم خواهد شد. بنابراین او احساس کرد می تواند به خوانندگان آلمانی خود بگوید: این داستان شماست که شرح و وصف شده است. البته این دیدگاه بر این فرض مبتنی است که ضرورتها از ساختار اقتصادی جوامع سرچشمه می گیرند؛ که در بلند مدت تغییر سیاسی و از جمله مناسبات بین المللی را تعیین می کند. به نظر من اکنون می توانیم بگوییم که واقعیت ها این نظر را تأیید نمی کنند. همینکه صنعتی شدن آغاز شد، هیچ کشوری نمی تواند همان فرآیند را به شیوه ای مشابه طی کند... آنچه در اینجا راجع به بازتاب های بین المللی صنعتی شدن انگلستان گفتم، کمابیش شامل حال پیامدهای بین المللی اندیشه های انقلاب فرانسه نیز می شود (و البته شامل حال پیامدهای همه نوآوریها در طول تاریخ می شود)"

.(Bendix, "Concepts in Comparative Historical Analysis, p. 76)

ویژگی جامعه شناسی **تارد** (سده ۱۹ م.) تأکید بر بعد فرهنگی واقعیت اجتماعی و جنبه روانشناختی زندگی اجتماعی بود. بر این پایه بود که وی نظریه "پیشرفت خطی" تکامل گرایان و بیولوژیستها را در جامعه شناسی نقد کرد؛ و از "پستی و بلندیهای بی پایان" در زندگی اجتماعی سخن گفت. اما نظریه "ابتکار و تقلید" تارد در تبیین پیدایش آثار تمدنی – فرهنگی بر "دور باطل"، "مدار بسته" آگاهی و نیز جدا سازی آگاهی فردی از آگاهی جمعی استوار بود (مندراس و گورویچ، مبانی جامعه شناسی، ص ۳۵). این نقیصه تارد را از تکامل بیشتر دانش جامعه شناسی بازداشت؛ هر چند نظریات او در تکوین "جامعه شناسی آمریکایی" نقش برجسته ای ایفاء نمود.

پژوهشهای جامعه شناختی **دورکهیم** (سده ۲۰ – ۱۹ م.) بر سه مقوله "تقسیم کار اجتماعی"، "پدیده خودکشی" و "اشکال حیات دینی" تمرکز یافت. وی بر این باور بود که زندگی اجتماعی انسان پدیده ای ویژه و فراتر از جمع انسانهاست؛ همانگونه که در فرایندهای شیمیایی طبیعت نیز موادی پدید می آیند که پدیده ای نو بشمار آمده و خواص هیچیک از عناصر تشکیل دهنده خود را ندارند. وی به تفاوت مفهومی و کارکردی پدیده های مشابه اجتماعی (تک همسری، دموکراسی و سوسیالیسم در جوامع ابتدایی و جوامع پیشرفته امروزی) نیز توجه داشت. جامعه شناسی دورکهیم همچنین محصول تلفیق ضروری پژوهش نظری با پژوهش تجربی است؛ و این ویژگیها دورکهیم را به نتایج ارزنده ای رهنمون گرداند که نام او را در زمره اندیشمندان بنام جامعه شناسی قرار داد. وی ریشه شناخت و مقوله های منطقی چون زمان و مکان را در واقعیت اجتماعی می دید. دورکهیم از نگاه تاریخی به روندهای اجتماعی نیز پرهیز نمی کرد. بگفته وی، توسعه و پیشرفت "تقسیم کار اجتماعی" در جامعه سرانجام به مرحله ای خواهد رسید که در آن "همبستگی ارگانیک" (همبستگی افرادی که متفاوت اما مکمل یکدیگرند) بر "همبستگی مکانیکی" (همبستگی افرادی که تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند) چیره

می گردد. "وجدان جمعی" یا باورها و عواطف مشترک در جامعه نیز از مفاهیم بنیادی اندیشه دورکهیم است که آنرا نیز یک واقعیت اجتماعی پایدار و در ورای وجدانهای فردی می دید. در جوامعی که بر پایه "همبستگی مکانیکی" شکل گرفته اند، وجدان جمعی نیرومند می گردد و خشم عمومی بر ضد جرائم و ناهنجاریها نیز شعله ور است؛ اما در جوامع مبتنی بر "همبستگی ارگانیک"، وجدان جمعی ضعیف شده و خشم ضد جرم هم فروکش می کند. خوشبینی تاریخی دورکهیم با واقع بینی همراه است؛ و او در بررسی علل فردی و اجتماعی خودکشی به نابسامانی و اختلال شخصیتی در جوامع معاصر خود اشاره می کند. تبیین جامعه شناختی دورکهیم از مذهب بر پایه توتم و توتم پرستی استوار است. توتم، روح و نماد قبیله است که در پرستش آن در واقع این جامعه است که پرستیده می شود. در یک تعمیم نابجا، دورکهیم مدعی می شود که جامعه پرستی ریشه عقیده و احساس مذهبی است. در تحلیل او، هر نمود اجتماعی را از صور بنیانی آن می توان شناخت؛ و چون "صور بنیانی حیات دینی" همانا توتم و توتم پرستی است، پس دین تجسمی از جامعه است! اما دورکهیم که خداپرستی دین را بازتاب جامعه پرستی می داند، در مقوله "اخلاق" با این سخن که "باید بین خدا و جامعه یکی را برگزید" به تناقض و مغلطه می افتد. وی همچنین در یک موضعگیری فلسفی دیگر تأکید می کند که "فرد زاییده جامعه است و نه جامعه زاییده فرد"! اما بنا بر تحلیل جامعه شناختی دورکهیم، فردیت در "همبستگی مکانیکی" جوامع اساسا وجود نداشت و تنها در "همبستگی ارگانیک" جوامع پدیدار گشت؛ و البته در یک همبستگی اجتماعی مبتنی بر تقابل تکمیلی، میان فرد و جامعه روابط و مبادلات دوجانبه دیالکتیکی (تعاملی – تقابلی) جاری است. بنابراین، جداسازی مکانیکی و تعیین علت و معلول میان "فرد" و "جامعه" ممکن نیست. جامعه شناسی دورکهیم نیز همچون جامعه شناسی مارکس از کاراکتر و ضریب فلسفی – ایدئولوژیک بالایی برخوردار است.

ماکس وبر (سده ۲۰ م.) بینش و روش نوینی در جامعه شناسی بنیاد کرد که خود واکنشی علمی نسبت دیدگاه ماتریالیستی و روشهای ساده اندیشانه مارکس و دورکهیم در شناخت جامعه و تاریخ بود. وبر به روش شناسی و معرفت شناسی علم اجتماعی توجه ویژه ای مبذول کرد. در این راستا، نخست حوزه علم اجتماعی را در مرزبندی با فلسفه اجتماعی – تاریخی عصر خود ترسیم نمود:

"جامعه شناسی وبر ملهم از نوعی فلسفه هستی نگر است که پیش از آغاز پژوهش دو چیز را نفی می کند: هیچ علمی نمی تواند به آدمیان بگوید که چگونه باید زندگی کنند یا به جوامع بیاموزد که چگونه باید خود را سازمان دهند. هیچ علمی نخواهد توانست به بشر بیاموزد که آینده اش چه خواهد بود. نفی اول ماکس وبر را در برابر دورکهیم قرار می دهد و نفی دوم وی را در برابر مارکس" (ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، جلد دوم، ص ۲۲۱).

وبر به جبرهای سرسخت اجتماعی و تاریخی باور نداشت و علیت جامعه شناختی و نیز علیت تاریخی را با **احتمال** همراه می کرد؛ و در بروز یک حادثه اجتماعی و تاریخی نیز عوامل گوناگون را دخیل و مؤثر می دانست. وی برخلاف تبیین ماتریالیستی تاریخ، تأکید داشت که باورهای دینی بر پایه واقعیات اقتصادی – اجتماعی تعیین و تشکیل نمی شوند. بدینگونه، وبر از جبرگرایی و نیز نگاه تنگ یک بعدی (ماتریالیستی) به واقعیت اجتماعی به بهانه "مونیسم" و "علت واحد و نهایی"، جز در مقوله "طبقه اجتماعی"، فاصله گرفت و آنرا به حق نقد کرد؛ نقدی که زمینه استقلال دانش جامعه شناسی از فلسفه و پیشرفت روش شناختی آنرا فراهم ساخت. اما وبر مناسبات تعاملی – تقابلی ابعاد گوناگون سیاسی، اقتصادی و فرهنگی واقعیت اجتماعی را بدرستی درک نکرد و "عامل مسلط وتعیین کننده" تحولات اجتماعی – تاریخی را از اقتصاد و جبر اقتصادی (در نزد مارکس) به فرهنگ، ادراک ذهنی و اراده آزاد انسانی یا بگفته خود "رفتارهای عالی انسان با خصلت اجتماعی" منتقل نمود. در منطق علمی و روش پژوهشی وبر، پاره ای از ابعاد مادی و غیر فرهنگی واقعیت اجتماعی چون ساختار استثماری و نیز نظم عینی جامعه، ضرورتهای اجتماعی و آرمانهای تاریخی جایگاه بایسته خود را بدست نیاوردند. وی مسئله بنیادی جامعه نوین را پیشرفت در فرآیند "عقلانیت" در سازمان اجتماعی کار می دانست و نه نظام مالکیت؛ و لذا برای تحول در نظام مالکیت و مناسبات استثماری سرمایه داری ارزشی قائل نبود، و حتی سوسیالیسم را تهدیدی برای آزادی انسان می دانست! البته باید گفت که یکجانبه نگری و ذهن گرایی در تبیینات وبر همواره دیده نمی شود؛ اما نگاه جامعه شناختی – تاریخی ماکس وبر اساسا فرهنگی و روانشناختی است. وی بر این عقیده بود که نظام سرمایه داری تنها در جوامع غربی بطور کامل تحقق یافته است؛ و در این باور بی تردید به عقیده دینی، فرهنگ و رفتار انسان غربی در این نظام توجه خاص و مبالغه آمیز داشته است ("اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری"). ناسیونالیسم وبر به حمایت بی چون و چرا از امپراتوری رایش انجامید:

" ماکس وبر نیرومندی دولت ملی را به عنوان ارزش نهایی انتخاب کرده بود؛ و این انتخاب، انتخابی آزادانه و دلخواسته بود. حتی اگر وی می دانست که آلمان ویلهلمی نه برای شکوفایی فرهنگ و نه برای رفاه طبقه کارگرش نیازی به مستعمرات نداشت، معذالک تصمیم خویش را عوض نمی کرد: برای او منافع قدرت هدفی به خودی خود معتبر بود" (ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، جلد دوم، ص ۳۷۹).

ناسیونالیسم وبر گاه به نژادپرستی هم آلوده می شود؛ آنگاه که در تحلیل چرایی انقلاب علمی اروپا بجای تأکید بر بهره برداری اروپائیان از دستاوردهای علمی مسلمین و بررسی علل و عوامل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی می گوید که اروپائیان بلحاظ ژنتیک از بهره هوشی بالاتری نسبت به دیگران برخوردارند؟!

با ماکس وبر، علیرغم ضعفهای بینشی آشکار او، چشم انداز روش شناختی روشنتری به روی دانش جامعه شناسی گشوده شد؛ و با تلاش برای رهایی این دانش از تخته بند مکاتب معرفت شناختی و فلسفی یک بعدی پیشرفت چشمگیری حاصل گردید.

نگاه چند بعدی اندیشمندان، درک پیچیدگی نظم عینی حاکم بر حرکت اجتماعی و کاربرد روزافزون دیالکتیک در جامعه شناسی این دانش را به مسیر "علم شدن" هدایت کرد. **گورویچ**، **سوروکین**، **بلوخ**، **تیلی**، **والرشتاین**، **بندیکس** ، **تامپسون**، **مور** و... از پویندگان بنام این راه بودند.

فصل دوم:

چشم اندازهای روش شناختی جامعه

روش های شناخت در جامعه شناسی

پیشتر گفته شد که از قوانین آمار و حساب احتمالات برای بیان نظم در سامانه های واقعی پیچیده که شناخت علمی آن ناممکن و یا بسیار دشوار است استفاده می شود. نظمی که اینگونه "کشف" می گردد، در واقع نظمی ذهنی است که می کوشد با بهبود روشهای آماری به نظم عینی حاکم بر سامانه های پیچیده "غیر قابل شناخت" نزدیکتر شود. جامعه انسانی هم سامانه ای بغایت پیچیده است که کشف نظم عینی و شناخت علمی آن به آسانی ممکن نیست. کاربرد گسترده آمار و احتمالات در شناخت علمی رخدادها و پدیده های اجتماعی نیز کوششی جهت بیان علمی مناسبات درونی آنها و نهایتا علم شدن جامعه شناسی است. جامعه شناسی تحلیلی که بر پایه مدلها و آنالیزهای آماری استوار است می کوشد با بررسی روابط علیتی و درجه وابستگی متغیرهای اجتماعی به یکدیگر جامعه شناسی را واقع بینانه نماید. برای اینکار به تخمین درصدی یا لگاریتمی تغییرات هماهنگ و همزمان این متغیرها با کمک مدلهای رگرشون می پردازد. این نظم ذهنی که با بیان ریاضیاتی "علمی" می نماید، با گسترش دامنه تحقیقات تجربی، افزایش دقت ریاضی و آماری و کاربست مدلهای پیشرفته تحلیلی به دریافت نظم عینی حاکم بر جامعه نزدیک تر می شود؛ و این کوششی برای "علم کردن جامعه شناسی" می باشد.

تک نگاری یا بررسی عمیق و همه جانبه تک نمودها و سامانه های کوچک اجتماعی، روش تکمیلی **تشریح آماری** در تحقیقات جامعه شناختی است؛ روشی که به ساخت فرضیه می انجامد. کاربرد توأمان دو روش تکمیلی نامبرده، جامعه شناس را به ساخت نظریه های فراگیر هدایت می کند.

پیروی نظم ذهنی (بر پایه قوانین ریاضی – آماری) از نظم عینی جامعه (نظم حاکم بر واقعیت اجتماعی)، و پیروی جهان بیرونی (واقعیت اجتماعی) از جهان درونی (عواطف و علایق و عقاید قبلی) بدلیل اینهمانی تجربه گر و موضوع تجربه، چالش بزرگ پژوهشگران علوم اجتماعی است. این حقیقت را هم همه این پژوهشگران بخوبی می دانند که هر اندازه عواطف، علایق و عقاید پیشینی در مشاهدات اجتماعی کمتر دخیل باشند، وقایع و واقعیات اجتماعی "آنگونه که هستند" بررسی می شوند؛ زیرا ضریب عاطفی – عقیدتی در شناخت جامعه و ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی آن بسیار بالاست و گرایشها و دیدگاههای پیشینی پژوهشگر هم مانع از واقع بینی و شناخت تجربی – تعقلی پدیده های اجتماعی می شوند. برای علمی تر شدن مطالعات اجتماعی همچنین باید از قیاس صوری پرهیز کرد و بر روش تجربی – تعقلی تأکید داشت؛ زیرا رفتار و واکنش فردی و اجتماعی انسانها در حوزه های گوناگون تمدنی – فرهنگی و نظامهای مختلف اجتماعی – اقتصادی متفاوت است، در حالات و شرایط گوناگون هم یکسان نیست؛ و سرانجام در هر جمع هم بگونه دیگری خواهد بود. بنابراین، دامنه تحقیق تجربی در جامعه شناسی بسیار گسترده خواهد بود، و پس از نظریه سازی هم هرگز پایان نخواهد یافت. تجربه امر واقع در جامعه شناسی کیفیت ویژه ای دارد؛ و باید همه جانبه، سیستمی، دقیق و تاریخی[13] باشد تا شناخت علمی صورت گیرد. پیچیدگی، گستردگی و تغییرات پیوسته امور اجتماعی از یکسو، و آمیختگی تجربه گر با موضوع تجربه در پروسه شناخت آن از سوی دیگر، چنانست که بر خلاف پژوهش در طبیعت، تجربه گران دریافت یکسانی از یک امر واقع اجتماعی نخواهند داشت؛ بویژه آنکه عدم امکان مشاهده مستقیم همه امور برای جامعه شناس او را ناگزیر می سازد که در بسیاری موارد مشاهدات دیگران را پایه کار پژوهشی خود سازد. آمیختگی انسان تجربه گر با موضوع تجربه، نظریه های جامعه شناختی را مزین به ضریب عاطفی – ایدئولوژیک ساخته است؛ و این بدان معناست که انگیزه ها و دیدگاههای شخصی در کار پژوهشی جامعه شناس دخالت دارند و ممکن است او را به برخورد گزینشی با داده های تجربه جهت اثبات عقاید پیشینی خود هدایت کند! روش شناسی کارآمد در مطالعات جامعه شناختی – تاریخی نیز همچون دیگر حوزه های علوم تعقل منطقی بر بنیاد مشاهدات و کاوشهای تجربی (تشریح و توصیف امور واقع) است. اما روش تجربی – تعقلی در این دانش با توجه به پیچیدگی نظم عینی کیفیت ویژه ای بخود می گیرد. دشواری راه تحقیق و تفکر بدلیل

---

[13] توجه به بعد تاریخی واقعیت اجتماعی به معنی بررسی حرکت امر اجتماعی از سرآغاز پیدایی و مسیر طی شده تا وضعیت کنونی است.

عدم امکان جدایی کامل پژوهشگر از موضوع پژوهش را باید تا حد امکان تسهیل نمود. اینکار تنها با مشارکت همزمان در امر خودسازی و فرآیند تغییر انقلابی جامعه، تداوم پژوهش تجربی و بازنگری پیوسته ممکن می گردد. پژوهشگر جامعه شناس باید پیوندی تنگاتنگ با عمل اجتماعی و نیز کنشگران اجتماعی برای حل معضلات جامعه برقرار کند؛ زیرا تنها با تجربه مستقیم مسائل اجتماعی و کوشش نظری پیگیر جهت اصلاح و بهبود امور سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه است که پژوهشگر اجتماع می تواند بر نواقص و ضعفهای خویش غلبه کند، به شناخت عینی تری از خود و واقعیت اجتماعی پیرامون خود دست یابد، و بدینگونه میان ذهن خود و موضوع پژوهش فاصله اندازد. اما اگر جامعه شناس از مسائل اجتماعی و تجربه تغییر جدا افتد و به پژوهش صرفا نظری از راه دور و "پیش بینی تحولات اجتماعی آتی" بسنده کند، گرفتار ذهنیت و جزمیت شده و از شناخت عینی پویا و تولید دانش حقیقی دور می گردد.

صرفنظر از پیچیدگی، ژرفا، گستردگی و آمیختگی امور اجتماعی، بعد غنی تاریخی واقعیت اجتماعی "روش تاریخی" را هم ضرورتا به روشهای پژوهشی در علوم اجتماعی افزوده است. روش تاریخی، کهن ترین روش تحقیق در شناخت رفتار اجتماعی و ابعاد گوناگون آنست که در **قرآن** و **نهج البلاغه** بکار بسته شده است، و دورکهیم نیز آنرا "عالیترین" ابزار تجزیه و تحلیل در جامعه شناسی دانسته است. در روش تاریخی، تحول پذیری ساختارهای سیاسی، مناسبات اجتماعی – اقتصادی، و سنن و عقاید و اندیشه ها درک شده، و این درک از جزمیت نظریه ها در علوم اجتماعی می کاهد. اما ثبت دقیق حرکت واقعیت اجتماعی در بستر یک زمان طولانی کار یک پژوهشگر تنها نیست؛ زیرا جمع آوری اسناد نامطمئن و اطلاعات ناقص و یکجانبه هم همچون نمونه برداریهای گزینشی و سیستماتیک به تولید دانش مجازی (و نه دانش حقیقی) راه خواهد برد. برای همین است که قرآن روش پژوهش در تاریخ و شناخت زندگی پیشینیان را "گردش (علمی) در زمین" قرار داده و امر به جمع آوری "روایات تاریخی" نکرده است؛ بدین منظور که با شناخت تجربی – تعقلی جغرافیای تاریخی اقوام و ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی زندگی آنها، و البته بررسی آثار تمدنی بر جا مانده (نگاره ها، نبشته ها، ساخته ها، ویرانه های کاخها و معابد)، بعد تاریخی واقعیت اجتماعی این اقوام را هم بشناسیم و به علل، ضرورتها و شرایط پیدایش و نابودی تمدنها، حکومتها و ساختارهای اجتماعی آگاه شویم:

"پیش از شما (ملتهایی بودند و) سنتهایی بر آنها بگذشت؛ پس در زمین گردش کنید و بنگرید چگونه بود فرجام آنانکه وعده های خدا را دروغ پنداشتند" (آل عمران، ۱۳۷)؛

"پس بنگر که پایان نیرنگشان چه شد (ستمگران قوم صالح). آنها با قومشان همگی واژگون گشتند. بنگر که چگونه خانه های ستم آنان فرو ریخت و این برای دانایان نشانه ای (مطمئن) است" (نمل، ۵۲ – ۵۱)؛

"و بسا شهری (یا کشوری) که نابودش کردیم در حالیکه (حکومت آن) ستمگر بود؛ پس (شهر) بر پایه های بلند خود فرو ریخت؛ و (اینک تنها) چاهی رها شده و کاخی برافراشته (اما متروکه از آن همه شکوه و عظمت بر جای مانده) است" (حج، ۴۵).

مشروط به صحت، دقت و کفایت اسناد و آثار تاریخی – باستان شناختی، مطالعه تاریخی پدیده ها و نهادهای اجتماعی می تواند به دستاوردهای علمی در جامعه شناسی بیانجامد. نقص روش تحقیق آماری، ساده سازی اجباری امور و روابط پیچیده اجتماعی در مدلهای پیشنهادی است؛ زیرا پژوهشگر جامعه شناسی ناگزیر می شود بر پایه "رد و اثبات یک فرضیه" مشخص، متغیرهای واقعی را در تحلیل آماری جامعه به دو یا چند متغیر برای آزمون محدود ساخته و تأثیر بسیاری از عوامل اجتماعی دیگر را نادیده بگیرد، و از این گذشته، تأثیر عوامل باقی مانده را هم **خطی** و **یکجهته** فرض کند تا تخمین ضریب مناسبات یا هم پیوستگی متغیرها با متدهای آماری ممکن شود. بنابراین، نتایج بدست آمده از متدها و ابزارهای تحلیل آماری چون رگرشون و نمودارها و جداول را نباید به کل جمعیت زیر تحقیق تعمیم داد؛ و یک رابطه علیتی خطی و یکجهته میان متغیرهای اجتماعی (مثلا میان فقر و اعتیاد و یا توسعه نیافتگی و مهاجرت مغزها) برقرار ساخت. در جامعه شناسی تحلیلی و تطبیقی که نتایج راهکارها و تغییرات در واقعیت اجتماعی مقایسه و سنجیده می شوند، تحقیقات تجربی باید وضعیت پیش و پس از تغییر را در بر بگیرد و مدلهای تحلیلی هم یکسان باشند. بدین ترتیب، با پیشرفت و بهبود پیوسته روشهای آمارگیری و اندازه گیری و ثبت ارقام، و نیز پیچیده شدن مدلهای آماری، پژوهشهای جامعه شناختی به کشف نظم عینی در علوم اجتماعی (سیاست، اقتصاد، جامعه شناسی و...) و تولید دانش حقیقی در این زمینه نزدیک می شود.

شبیه سازی و چشم اندازهای روش شناختی آن در جامعه شناسی

روشهای تجربی – تعقلی (**تک نگاری، تشریحی، تحلیلی** و **تاریخی**) می کوشند واقعیت پویای اجتماعی را مطالعه کنند و به کشف نظم عینی عالی و پیچیده حاکم بر آن نزدیک شوند. اما بسیاری از "جامعه شناسان"، که برای کشف و تدوین قوانین جامعه شناختی سر از پا نمی شناسند، با **شبیه سازی** راههای ساده را برای اینکار برگزیده و دورنمای این دانش را تیره و تار ساخته اند. آنها ویژگیهای انسانی، ماهیت برتر نظم عینی حاکم بر جامعه و پویش جدالی آنرا نادیده گرفته و جامعه انسانی را به ماشین و یا اندام جانداران تشبیه می کنند. روشهای متداول **کارکرد گرایی** (فونکسیونالیسم) و **شالوده گرایی** (استراکتورالیسم) بازتاب این شبیه سازی اند؛ و نظمی که اینگونه "کشف" می شود اساسا ذهنی است. در کارکرد گرایی، جنبه ایستای واقعیت اجتماعی چنان برجسته است که کلیه مناسبات و امور اجتماعی

ثابت و برگشت پذیر فرض شده و قابلیت بیان ریاضیاتی پیدا می کنند! بدینگونه، از قوانین توابع برای کشف نظم حاکم بر جامعه استفاده می شود؛ در حالیکه کاربرد قوانین ریاضی توابع در جامعه شناسی، چنانکه در بخش اول گفته شد، محدود به برخی شرایط تاریخی و ابعاد خاص اجتماعی است. پیچیدگی، پویایی و برگشت ناپذیری امور اجتماعی و پویش جدالی جامعه انسانی هرگز با توابع ساده ریاضیاتی قابل بیان نخواهند بود. توابع ریاضیاتی تنها می توانند "روابط ثابت و ایستا" را در برخی شرایط و مجموعه های اجتماعی خاص که دربردارنده امور تکرارپذیر هستند بیان کنند؛ اما هرگز مبین هیچ نظم جامعه شناختی کلی نتوانند بود (کوشش نافرجام مارکس در تبیین نظم حاکم بر سرمایه داری رقابتی به زبان توابع). واقعیت اجتماعی پدیده ای چند بعدی، پویا، متنوع و شگفتی آفرین (غافلگیر کننده) است؛ و ابعاد سیاسی و روانشناختی – فرهنگی آن بویژه از بیان ریاضیاتی گریزانند؛ زیرا توابع ریاضی هرگز گسست و تکرارناپذیری و نیز تنوع و غافلگیری را در واقعیت اجتماعی بازتاب نمی دهند. بی تردید، اندیشمندانی که در واقعیت اجتماعی و ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی – رواشناختی آن تنها نظم ایستا و روابط ثابت را مشاهده کردند، در ساخت "نظریه های عام جامعه شناختی" توانا گشتند؛ اما با ساخت نظریه های جزمی و مجازی چشم انداز تولید دانش حقیقی را در جامعه شناسی تیره و تار ساختند. در حقیقت، این نظم و قانونمندی "خاص" است که به یاری توابع ریاضیاتی صورت "عام" پیدا می کند. کارکرد گرایی در اصل با نظم ساده علیتی و روش شناسی علم مکانیک سازگار است؛ و نشان می دهد که چگونه اجزاء و عناصر گوناگون در متن یک دستگاه واحد با یکدیگر کار می کنند. در روش شناسی علم مکانیک، از توابع ریاضی برای بیان نظم مکانیکی ماشین آلات و کارکرد هماهنگ آنها استفاده می شود. در دانش زیست شناسی کاربست این روش نتایج علمی اندکی هم در بر داشت؛ اما کاربرد آن محدود است. در کارکردگرایی اجتماعی، پیشفرض بنیادی چنین است که هر پدیده اجتماعی درست مانند پیچ و مهره های یک دستگاه مکانیکی یا اعضا و جوارح بدن جانداران دارای یک کارکرد خاص هدفمند در جامعه و تابع کارکرد دیگر پدیده ها و نیز کل جامعه است؛ و لذا میان آنها روابط ثابت کارکردی موجود است که می توانند به آسانی با قوانین توابع در ریاضیات بیان گردند. در روشهای تجربی – تعقلی، و بویژه از نگاه تاریخی به واقعیت اجتماعی، می توان کارکرد عام ضروری، تاریخی و هماهنگ بسیاری از امور و پدیده های اجتماعی از جمله روابط معیشتی، شیوه ها، عقاید و رسوم فرهنگی را مشاهده کرد؛ اما کارکرد این امور و پدیده ها بویژه در وضعیت بحرانهای ساختاری و تحولات و تکوین و تثبیت نظم نوین اجتماعی گاه **نابهنجار** و گاه **نابهنگام** است و بعضا با کارکرد دیگر پدیده ها و کل جامعه نیز منطبق و **سازگار** نمی شود. صرفنظر از اینکه برخی از عناصر جامعه و سامانه های کوچک اجتماعی منفعل و خنثی هستند، ویژگیهای انسانی چون اختیار و ابتکار و خلاقیت و ساختارشکنی نیز زمینه ساز ناسازگاری با نظم کل می شوند. هر دو نگرش مکانیکی و ارگانیک به

جامعه انسانی، این نابهنگامی و نابهنجاری و ناسازگاری ممکن در امور و پدیده های اجتماعی را نادیده می گیرند؛ و با پیشفرض "وحدت خدشه ناپذیر کارکردی" در جامعه، و بی توجهی به اصل **تغییر** اجتماعی، **نظم هدفمند** را هم آشکارا به سادگی و حتی ابتذال می کشانند. نتیجه عملی این نگرش، **محافظه کاری** و واپسگرایی اجتماعی است:

"تحلیل فونکسیونی فرهنگ بر اساس این اصل نهاده شده است که در هر یک از انواع تمدن، هر عادت، هر یک از اشیاء مادی، هر یک از افکار و اعتقادات، کاری انجام می دهند که برای جامعه اهمیت حیاتی دارد"

(مالینوسکی، به نقل از مندراس و گورویچ، مبانی جامعه شناسی، ص ۱۸۳؛ بر پایه این "تحلیل فونکسیونی"، وضع موجود اجتماع باید کلا و کاملا حفظ شود!).

برای مقابله با ساده سازی معرفت شناختی و محافظه کاری اجتماعی، کارکردگرایان استفاده از توابع لگاریتمی و دیفرانسیل را در دستور کار قرار دادند که **تغییر** را هم در بر بگیرد و به کشف نظم عینی نزدیکتر شوند؛ اما تغییر در پدیده ها و ساختارهای اجتماعی، بدلیل همان ویژگیهای یاد شده انسانی، شگفتیها و پیچیدگیهای خاص خود را دارد که با توابع لگاریتمی و دیفرانسیل نیز قابل بیان نخواهد بود. جامعه شناسان همچنین برای بهبود نتایج پژوهش، تحلیل کارکردی جامعه را با یک **تحلیل شالوده ای** تکمیل می کنند که در آن هیچ جزئی از جامعه جدای از کل آن معنا ندارد، و کل را هم بدون اجزاء آن نمی توان شناخت؛ در حالیکه کل از حاصل جمع ساده اجزاء خود برتر است. در این روش تحلیل، جایگاه و کارکرد پدیده ها در درون "شالوده اجتماعی" آنها بررسی و مشخص می شوند. اما حتی روش شناسی های پیشرفته تر "کارکردی – شالوده ای" نیز ویژگی و برتری کیفی نظم اجتماعی نسبت به نظم مکانیکی و نظم زیست شناختی را نمایان نمی سازند؛ و نهایتا از ساده سازی گریزی نخواهند داشت. مشکل دیگر در این روش شناسی ها آنستکه تعیین "کارکرد" پدیده های اجتماعی و "شالوده" اجتماعی آنها اساسا یک کار ذهنی – انتزاعی است و پژوهشگران هرگز بر سر کارکردها و شالوده ها با یکدیگر توافق ندارند. در واقع، این جامعه شناسان پس از ثبت داده های اندک تجربی خود، با الگوها و پیش ساخته های ذهنشان "کار پژوهشی" بر روی این داده ها را ادامه می دهند؛ در حالیکه تجربه امر اجتماعی در هیچ مرحله ای از پژوهش نباید قطع شود. باید دانست که پژوهش در جامعه شناسی پایان ناپذیر است، و تجربه و تعقل نیز در این پژوهش هیچگاه از هم جدا نمی شوند.

اما برای آنکه یک جامعه شناس بتواند با پژوهش تجربی – نظری بر روی کارکرد پدیده ها و شالوده اجتماعی آنها یک نظم کهنه اجتماعی را از بنیاد به چالش کشیده و نظمی متعالی تر را برای جایگزینی به جامعه پیشنهاد دهد، لازم است که:

۱) با کاربست **روش تاریخی** جامعه شناسی را از تاریخ جدا نسازد؛ بدین معنا که در مطالعات جامعه شناختی خود گذشته را از حال و آینده پدیده اجتماعی مورد مطالعه جدا نسازد و بعد تاریخی واقیعت اجتماعی را قویا در نظر گیرد.

۲) نظم هدفمند جامعه را نه با تعیین ذهنی "کارکرد" پدیده های اجتماعی و "شالوده" آنها، بلکه بر پایه **دیالکتیک تاریخ** (عام ترین قوانین عینی حاکم بر تغییر و تحول اجتماعی) فهم کند.

۳) کارکرد ویژگیهای بنیادی انسان و نیز عامل روانشناسی اجتماعی در مسئله تغییر و تحول اجتماعی را نادیده نگیرد. جامعه شناس هرگز نباید ویژگیهای انسانی و ابعاد پیچیده حرکت اجتماعی را فدای شتاب زدگی و شوق خود به "کشف قانون" نماید. اگر جامعه شناس پیدایی پدیده ها، مناسبات و نهادهای اجتماعی را نتیجه "شرایط اجتناب ناپذیر" بداند، هیچ اراده و پیشنهادی هم برای تغییر جز تن دادن به این شرایط اسارتبار نخواهد داشت.

چشم انداز تیره جامعه شناسی در روشهای متداول پژوهشی

برغم همه پیشرفتها در زمینه روش شناسی علمی، سنگینی سایه ایده های طبقه حاکمه جهانی بر سر پژوهشهای اجتماعی همچنان مانع سرسخت تولیدات علمی (دانش حقیقی) و عامل گسترش تولیدات انبوه شبه علمی (دانش مجازی) در جهان شده است. کاربست ترفندهای آماری بسود ایدئولوژیهای سرمایه داری چون لیبرال دموکراسی و نئولیبرالیسم بسیار رایج است، و مبارزه با آنها نیز هر چند شناخته شده است اما آسان نیست؛ و کشف این ترفندها هم به زمان و هزینه نیازمند است. برخی از ترفندهای رایج عبارتند از: ۱) تعریف ناقص و نارسای مسئله اجتماعی و متغیرها؛ ۲) نمونه برداری سیستماتیک و گزینشی؛ ۳) حذف برخی از ارقام و داده های "نامطلوب" یا دستکاری و جابجایی آنها؛ ۴) حذف متغیرهای تعیین کننده از مدل آماری تحقیق؛ ۵) استفاده از مدلهای نامناسب با داده ها؛ ۶) و سرانجام "مدیریت" تفسیر نتایج و گزارش نهایی کار. تمامی ترفندهای فوق برای اثبات نظریه دلخواه و از پیش تعیین شده بکار می روند. در دانشگاههای غرب بویژه از مقطع دکترا در زمینه "اخلاق در پژوهش" واحدهای آموزشی و سمینارها برگزار می شود؛ اما ضرورت تأمین نیازهای ایدئولوژیک طبقه حاکمه توسط پژوهشگران سبب زیر پا نهادن اصول اخلاقی پژوهش دست کم در "علوم انسانی" (علوم اجتماعی) شده است. نهادهای دولتی و صاحبان صنایع و صندوقهای مالی که بودجه پژوهشهای اجتماعی را تأمین می کنند، و حتی رسانه های غربی، پژوهشهایی را مورد حمایت مالی و تبلیغی قرار می دهند که نیازهای ایدئولوژیک و در واقع منافع طبقه حاکمه جهانی را برآورده سازند و در این

راستا مشکلات حاد عملی را از پیش پای آنها بردارند. آنها هرگز بودجه برای پژوهشهای "نامطلوب" در نظر نمی گیرند؛ و اگر نتایج پژوهشهای مورد حمایت هم آیه های مقدس این طبقه را به چالش بکشد، "مجلات علمی" و رسانه های وابسته یا آنرا درج و مطرح نمی کنند؛ یا نتایج را وارونه گزارش می کنند؛ و یا در نهایت به تخریب پژوهش و پژوهشگران مربوطه همت می گمارند!

فصل سوم:

ویژگی ممتاز جامعه شناسی

جامعه شناسی بر خلاف مردم شناسی، تاریخ و باستان شناسی از روش مستقیم تجربی بهره مند است؛ و لذا ظرفیت بیشتری برای "علم شدن" دارد. تبیین تاریخ، برنامه ریزی اقتصادی، شیوه های مدیریت، نظام حقوقی و تعیین استراتژی در مبارزه سیاسی و... همگی نیازمند دستاوردهای دانش جامعه شناسی هستند. بنابراین، در هر پژوهش جامعه شناختی باید ارزش نظری و کاربردی آن برای پژوهشگران پیشاپیش روشن باشد: مسئله چیست؟ چه چیز می خواهد کشف و یا اثبات شود؟ نتایج دستیابی به هدف پژوهشی تعیین شده برای این دانش و دیگر حوزه های معرفتی و کاربردی کدامند؟ مطالعات تاکنونی چه نتایجی در بر داشته اند؟ و... سپس داده ها و دستاوردهای موجود به بوته نقد و بررسی گذاشته شده و چهارچوب کار ترسیم می گردد. در مرحله بعد، روش تجربی تحقیق (پرسش نامه، مصاحبه مستقیم، ثبت از پایگاههای اطلاعاتی و...) و مدل مناسب ساماندهی داده ها و تحلیل آماری مشخص می شود؛ و در پایان کار، نقاط ضعف و قوت پژوهش، درجه صحت و ثبات و عمومیت نتایج و نیز پیشنهادات برای بهبود و تکامل پژوهش طرح می شوند.

علم یا فلسفه؟

پیشرفت در دانش جامعه شناسی پیچیدگی نظم عینی حاکم بر جامعه را بیشتر نمایان ساخته است؛ زیرا امروز می دانیم که ساختار زندگی اجتماعی با محیط جغرافیایی، تراکم جمعیت، دانش و فن، روشهای تولید، مناسبات تولیدی – توزیعی، سیاست و فرهنگ و تاریخ و روانشناسی، و حتی جهان بینی و

معرفت شناسی نیز در هم پیوستگی و روابط تعاملی – تقابلی است. پس تنها نیازهای حیاتی طبقات حاکم و اسارت عقل و تجربه در دام "پیشداده ها" نیست که سد راه پیشرفت دانش حقیقی و سرچشمه جوشان پیدایی و پرورش نظریه های شبه علمی در جامعه شناسی می شوند؛ پویش جدالی ویژه و پیچیدگی فزاینده مناسبات اجتماعی اساسا شناخت نظم عینی حاکم بر جامعه را بسی دشوار ساخته است. شناخت این نظم یک آرمان علمی – حقیقت جویانه است؛ و در این راستا، استقلال در پژوهش، فهم ویژگیهای انسانی و دیالکتیک تاریخ، و نیز بهبود روشهای تجربی – تعقلی تحقیق و متدها و مدلهای تحلیل آماری کارهای سودمندی است که پژوهشگران در این دانش باید انجام دهند. جامعه انسانی پیوسته در پویش جدالی است؛ پویشی که در کلیت خود نیز تکاملی است، و لذا امور اجتماعی واقع که از ویژگیهای پیچیدگی، ژرفا، گونه گونی، گستردگی، زایندگی و نو به نو شوندگی برخوردارند، تعمیم شتابزده جهت کشف "قوانین نیوتن" برای جامعه را بر نمی تابند. این تعمیم ها از سوی اندیشمندانی صورت گرفته است که بدلیل پایبندی به مکاتب فلسفی و معرفت شناختی یک بعدی بر اصالت یک بعد از واقعیت اجتماعی تأکید داشته اند. **مارکسیسم** خود ثمره شتابزدگی در تعمیم است. جامعه شناسی مارکسیستی، چنانکه در بررسی جامعه شناسی مارکس آمد، دو قانون عام بنیادی دارد: قانون اول ضرورت تطبیق مناسبات اجتماعی تولید با سطح معین تکامل ابزار تولید را بیان می کند؛ و دومین قانون نیز از تطبیق ضروری فرهنگ و حقوق و سیاست و فلسفه و هنر و دین و اخلاق (روبنا) با ویژگیهای مناسبات تولیدی جامعه (زیربنا) سخن می گوید (فرهاد نعمانی، "تکامل فئودالیسم در ایران"، بخش اول). این قوانین براستی نیوتن گونه در نتیجه تعمیم برخی روندهای تکامل دیالکتیکی اجتماع در اروپای صنعتی بدست آمد، و هرگز قابل تطبیق بر ساختارهای پیش سرمایه داری، جوامع غیر اروپایی و حتی روندهای بعدی در حوزه تمدنی – فرهنگی اروپا نیز نبود. در برابر اقتصاد گرایی مارکسیسم، برخی دیگر از اندیشمندان جامعه شناسی بر نقش **پروتستانیسم** (ماکس وبر) و **یهودیت** (ژاک آتالی) در تکوین سرمایه داری تأکید کردند، و از اصالت و تأثیر تعیین کننده بعد فرهنگی واقعیت اجتماعی در تحول سخن گفتند. همگام با رشد مکاتب یک بعدی جامعه شناختی چون اصالت اقتصاد، اصالت فرهنگ، اصالت دولت، اصالت دین، اصالت اراده قهرمان و...، گفتمان مناسبات فرد و جامعه هم در جامعه شناسی جا باز کرد و دیدگاههای فلسفی اصالت فرد و اصالت جامعه شکل گرفتند:

"انسان ساخته و پرداخته محیط اجتماعی می باشد"؛ "جامعه انسان را می آفریند نه انسان جامعه را"؛ "افراد انسانی آفریننده جامعه هستند"؛ "اراده انسان سازنده اجتماع است نه جامعه سازنده فرد"؛ و...

هر دو مرام فردگرایی و جامعه گرایی بر نارساییهای معرفت شناختی استوارند؛ و این گمان که حرکت اجتماع تابع جبر است ولی رفتار انسان اختیاری می باشد، بنیاد پیدایی این ایدئولوژی ها و مکاتب

فلسفی بود که در اروپای معاصر بنام "علم جامعه شناسی" عرضه می شد. اما هیچ کدام از این مکاتب نتوانستند، و اصولا هم نمی توانند، میزان تأثیر جبرهای جامعه شناختی بر رفتار افراد انسانی را محاسبه و مشخص کنند؛ و یا میزان تأثیر رفتار هر یک از افراد انسانی را در ساخت های کلی و جزئی جامعه شناختی بسنجند. مناسبات میان جبرهای اجتماعی و آزادیهای انسانی، و نیز میزان تأثیر اقتصاد و سیاست و فرهنگ بر یکدیگر در ساختهای جامعه شناختی کل هیچگاه برآورد نشده و اصولا نتواند شد. باری، با پیشرفت علم و روشهای شناسایی در علوم اجتماعی، پایه این دیدگاهها نیز تا اندازه زیادی سست گردیدند؛ و روشن شد که آنچه "قوانین جامعه شناختی" نامیده شده اند، اساسا دیدگاههای فلسفی در باره انسان و تاریخ هستند. در واقع امر، این فلاسفه بوده اند که از "قوانین عام و ثابت" در جامعه شناسی، تاریخ و سایر علوم اجتماعی سخن می گفتند. پیچیدگی فزاینده حرکت اجتماعی متفکران را از شناخت علمی آن باز داشت؛ آمیختگی گریزناپذیر علایق و دیدگاههای پیشینی تجربه گر با تجربه اجتماعی خاص وی نیز مرز میان جامعه شناسی و فلسفه را از میان برداشت؛ و لذا اندیشمندان از پایگاه اجتماعی و اعتقادی خود به جامعه و تاریخ نگریستند. افلاطون از تکرار پیوسته ادوار سه گانه اشرافیت، دموکراسی و استبداد در تاریخ بشر سخن گفته بود؛ ابن خلدون از انحطاط و تباهی ضروری حکومتها در پی افزایش ثروت آنها؛ و... دیدگاههای نامبرده پیرامون جامعه و تاریخ و حرکت اجتماعی اساسا فلسفی بوده؛ و دیدگاههای فلسفی هم زیر تأثیر عواطف انسانی و عمدتا علایق سیاسی، فرهنگی و طبقاتی شکل گرفته اند. کاربرد روش شناسی تجربی – تعقلی در شناخت واقع گرایانه حرکت اجتماعی چندان برای جامعه شناسان پیشین با اهمیت نبوده است. از سوی دیگر، دانش جامعه شناسی به قلمرو اجتماعی انسان بعنوان یک جهان واقعی ویژه در طبیعت زیستمند می نگرد که در پی شناخت نظم عینی آنست. این واقعیت اگر چه به انسان مربوط است، اما دارای موجودیت و هویتی مستقل در ورای رفتار افراد انسانی است، و لذا با نگاه روانشناختی نیز نمی توان آنرا شناخت (کوشش نافرجام **تارد**).

نظریه هم پیوستگی پویای نهادهای درونی جامعه با یکدیگر و با ساخت کل، که نتیجه تطبیق قوانین دیالکتیک عینی در جامعه انسانی بود، انقلابی بزرگ در جامعه شناسی پدید آورد که راه علم شدن آنرا گشود. با اینهمه نمی توان انتظاری را که از علوم طبیعی می رود (کشف قوانین قطعی و نظم ثابت) از جامعه شناسی و دیگر علوم اجتماعی هم داشت؛ و جز پذیرش واقعیت مستقل و پیچیده امور اجتماعی و یک پویش جدالی در کل بالا رونده (تکامل دیالکتیکی) با اصولی چون هم پیوستگی نهادها و پدیده های اجتماعی، تغییر و تکاپوی همیشگی، مناسبات پیچیده تعاملی – تقابلی و جهشهای کیفی در ساختهای اجتماعی، دانش جامعه شناسی هنوز کاشف قوانین عام ثابت که برای جوامع بشری قطعیت داشته باشد نبوده است:

"آیا جامعه شناسی می تواند به کشف قوانین بیانجامد؟ زیرا هر علمی باید روزی قوانینی پیدا کند. در اواخر قرن گذشته بسیاری از جامعه شناسان که مبهوت کشفیات نخستین و ایمان خویش نسبت به پیشرفتهای بشریت بودند گفته اند که جامعه نیز قوانینی دارد. امروزه باید متواضع تر بود. شاید قوانین اجتماعی وجود دارند؛ اما در صدد آن نباشیم که با شتاب آنها را کشف و بیان کنیم" (مندراس و گورویچ، مبانی جامعه شناسی، ص ۵۷).

<u>کار جامعه شناس کوشش در تطبیق پویای قوانین عام تکامل دیالکتیکی جامعه در یک جامعه مشخص و در ساختارها و تجارب خاص اجتماعی است؛ روشی که "شناسایی عام در خاص" نامیده می شود.</u>

ضریب بالای عاطفی – ایدئولوژیک جامعه شناسی این انتظار معقول را بهمراه دارد که این دانش زیر چتر فرهنگ جامعه و دانش مجازی آن که متأثر از فرهنگ طبقه حاکم بر آن است قرار گیرد. بنابراین، نامعقول هم نیست که جامعه شناسی در آغاز شکوفایی خود در تاریخ معاصر زیر تأثیر و نفوذ فرهنگی طبقه بورژوازی اروپا رشد کند و اندیشه های راهنمای آن نیز پوزیتیویسم، ناتورالیسم و ماده گرایی مکانیکی باشد. این اندیشه های راهنما نیز چنانکه دیدیم جامعه شناسان را از شناخت واقع بینانه جامعه و پیچیدگی نظم عینی حاکم بر آن باز داشت و به ساده سازی و ساده اندیشی کشاند. عباراتی چون "نظم طبیعی اجتماع"، "فیزیک اجتماعی"، "اتمیسم اجتماعی"، "زیست شناسی اجتماعی"، "داروینیسم اجتماعی" و... از جانب پژوهشگران علوم اجتماعی در غرب، به روشنی ساده سازی و ساده اندیشی آنها را نشان می دهد. اینان با تشبیه ساز و کار اجتماع به ماشین و یا ارگانیسم در صدد برآمدند تا برای جامعه نیز همچون طبیعت قوانین عام و ثابت کشف کنند. اما "ماده" به میزانی که در زنجیره تکاملی پیش می رود و از عناصر بنیادی خود فراتر می رود، از نظم و قانون عالی تر و پیچیده تری پیروی می کند؛ و لذا از نظم ساده و یک جهته علیتی، پیش بینی پذیری قطعی و دقیق، و پیوست و تکرار دورتر می شود. اگر قوانین فیزیکی از ثبات و قطعیت نسبی برخوردارند و پیوسته می توان با تکرار یک وضعیت در آزمایشگاه به همان نتیجه رسید، ثبات و قطعیت قوانین شیمیایی به مقادیر معین و قابلیت ترکیبی مواد نیز بستگی دارد. وابستگی به شرایط در زیست شناسی بدلیل قابلیت تطبیق زیستمندان با شرایط باز هم بیشتر، قابلیت تکرار آزمایش کمتر، و البته شرایط نیز متغیرتر هستند. جامعه انسانی از تن دادن به نظم ثابت علیتی، حتمیت، پیش بینی پذیری و تکرار گریزان است؛ و لذا دانش جامعه شناسی ناتوان از کشف قوانین ثابت و قطعی در زمان – مکان خواهد بود؛ و <u>جز قوانین دیالکتیک یا پویش جدالی، قانونی در جامعه قطعیت و عمومیت نخواهد یافت</u>. متأسفانه این حقیقت معرفت شناختی و جهان بینانه علم را دستگاههای فرهنگی و آموزش عالی در ایران درک نکردند؛ آثار مدون جامعه شناسان غربی را که در تطابق با ضروریات و مختصات جوامع سرمایه داری در فازهای گوناگون تکاملی اش بود، بنام "علم جامعه شناسی" و "قوانین علمی" ترجمه کردند؛ و امروز می بینیم که "فرهیختگان" ایرانی در تلاش جهت تطبیق "قوانین عام جامعه شناختی" با مسائل و شرایط جامعه

خودی راهکارهایی در سیاست و اقتصاد و فرهنگ پیشنهاد می دهند که چه بسا نابجا، نابهنگام و حتی تنش زا هستند.

برای هر توده گاز حاصل ضرب حجم در فشار مقدار ثابتی است تا هنگامیکه حرارت آن تغییر کند؛ زیرا حرکت ملکولها تابع قانون ثابت است (قانون **ماریوت**)؛ اما تجربه نشان داده است که حرکت اجتماعی انسان تابع قانون ثابت و مقادیر کمی ثابت نیست. بنابراین، بر خلاف انتظار نامعقول **کویلیه** جامعه شناس فرانسوی قرن بیستم، جامعه شناسی هرگز همچون فیزیک قانون ثابت نتواند داشت. نخبگان علمی بورژوازی غرب که از سده ۱۷ میلادی برای تطبیق نظم مکانیکی بر جامعه و کشف "قوانین نیوتن" به رقابتی تنگاتنگ و فشرده روی آورده بودند، پس از ناتوانی و سرخوردگی از کشف این قوانین از آنسوی بام سقوط کردند و در فاز نئو لیبرالیسم سرمایه داری بنام "تاریخ گرایی" مدعی شدند که پویش اجتماعی انسان تابع هیچ نظم و قانونمندی نیست؟! (کارل پوپر، فقر تاریخی گری، ص ۱۲۳ – ۱۲۲). لزوم تطبیق با نیازها و مقتضیات تثبیت و تداوم سلطه جهانی سرمایه داری، تغییرات در مبانی معرفت شناختی و فلسفی علوم اجتماعی را نیز سبب گشته است؛ اما اگر پژوهشگر اجتماع از وابستگی سیاسی، فرهنگی و اقتصادی به طبقه حاکم و میدان تنگ تجربی – تعقلی آن آزاد شود، به این حقیقت خواهد رسید که پویش اجتماعی – تاریخی انسان در نظم و قانونمندی ویژه خود پیش می رود؛ و این نظم و قانونمندی بسیار عالی تر از آنستکه ساده اندیشان و جبرگرایان می پندارند. پویش جدالی ساخت یافتن و از ساخت افتادن جوامع تاریخی نتیجه کارکرد پیچیده عوامل انسانی – اجتماعی چون انگیزه ها، گرایشها، تواناییها، گزینشها، پایداریها؛ و نیز ضرورتها و عوامل بیرونی مرتبط با محیط طبیعی و میراث اجتماعی – تاریخی (شیوه های فنی و اجتماعی تولید و توزیع، سنتهای سیاسی و فرهنگی، جهان بینی و علم، رفتار و خرد جمعی، و...) است.

فصل چهارم:

مفاهیم بنیادی و عام جامعه شناختی

نابرابری اجتماعی

در سیاست و اقتصاد سیاسی معاصر مقوله **تبعیض** و **استثمار** طبقاتی جایگاه ویژه ای داشته است؛ اما برای تحلیل و تبیین علمی این مقوله شاید دانش جامعه شناسی ذیصلاح تر از سیاست و اقتصاد سیاسی باشد. بهر حال، ادبیات جامعه شناسی معمولا بخشی را هم به تبیین جایگاه طبقات اجتماعی و بررسی مسئله تبعیضهای اجتماعی و استثمار طبقاتی اختصاص داده اند. در این ادبیات، تبعیض و استثمار دو وجه اصلی و بهم تنیده نابرابری اجتماعی بشمار رفته اند که با زور و سلطه نیز در پیوند می باشند. این مقولات به درازای تاریخ انسان قدمت دارند، و لذا در حافظه تاریخی انسان نیز به خوبی نقش بسته اند! باری، تبعیض تنها به توزیع نابرابر درآمد مربوط نمی شود؛ بلکه نابرابری در انواع حقوق و منزلت اجتماعی را هم در بر می گیرد. عموم اندیشمندان علوم اجتماعی تبعیض را پدیده ای عام و فراگیر شمرده و آنرا نابرابری در حقوق انسانی و توزیع فرصتها تعریف کرده اند؛ در حالیکه جایگاه استثمار را اساسا در مبادلات و مناسبات تولیدی جامعه دانسته اند. فهم مقوله تبعیض اجتماعی هیچگاه دشوار نبوده است؛ اما گفتمان استثمار طبقاتی حتی برای اندیشمندان علم اقتصاد نیز بغایت بغرنج و چالش برانگیز بوده است! مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، و تراکم همزمان فقر و ثروت، اندیشمندان را به بررسی رابطه احتمالی میان **سود** طبقه سرمایه دار و **زیان** طبقه کارگر هدایت کرد. در برابر سوسیالیستهای فرانسوی و تعاریف مبهم آنها، **مارکس** کوشید یک "تعریف علمی" از استثمار به عمل آورد. وی استثمار را "تصاحب ارزش اضافه" توسط سرمایه دار تعریف کرد؛ ارزشی که تولید کننده آن کارگر است. هر چند مفهوم "ارزش اضافه" خود کانون برخورد آراء و اندیشه های گوناگون حتی نزد مارکسیستها شد، و در این نوشتار مجال بررسی آنها نیست، اما جایگاه استثمار نیز نزد مارکسیستها تغییر کرد؛ و پس از مناسبات تولیدی، بازار را هم در بر گرفت:

"مارکسیسم بعد از مارکس، برخلاف مؤسس خود یک قرن فرصت نیاز داشت تا به این تشخیص برسد که تولید کنندگان کوچک می توانند بوسیله بازار استثمار شوند (و هنوز به تشخیص این امر در مورد مالیات نرسیده اند)" (ریزمن و انگویتا، جامعه شناسی قشرها و نابرابریهای اجتماعی، ص ۲۶۲).

مارکس به پیروی از اقتصاد دانان کلاسیک سرمایه داری، بازار را در نظم تعادلی می دید که رقابت آزاد آنرا از استثمار دور می کرد. مارکسیستها در عصر انحصارات سرمایه داری، آنگاه که اعمال قدرت تولیدکنندگان بزرگ در بازار آشکار گشت، به "امکان استثمار در بازار" توجه کردند؛ اما همچنان استثمار دولت و به عبارتی روشن تر امکان استثمار در رابطه دولت با بازیگران اقتصادی از طریق مدیریت، سیستم مالیاتی و سیاستهای اقتصادی (مالی و پولی) را بخوبی فهم نکرده اند! پویایی اجتماعی و ابعاد چندگانه نابرابری در نظریه مارکسیستی استثمار لحاظ نشده اند؛ و این نظریه برای توجیه نابرابریهای جنسیتی و نژادی که ساختار نسبتا ایستا دارند مناسب تر می نماید. نگاه یکجانبه اقتصادی به نابرابری که مفهومی اساسا جامعه شناختی می باشد، و وابسته کردن انواع تبعیضات جنسیتی، دینی و قومی – نژادی به "استثمار در مراکز تولیدی" از محورهای اساسی انتقاد به تبیین مارکسیستی نابرابری بوده است:

"در جوامع ما بطور کلی در حوزه های دیوانسالاری سرمایه داری، مالیات بندی و تجارت هیچگونه رابطه تولیدی به نحوی که مثلا زنان را به مردان، افرادی از یک نژاد تحت سلطه را با افرادی از یک نژاد مسلط، خارجی ها را با بومی ها، یا جوانان و پیرها را با بزرگسالان میانسال ربط دهد، وجود ندارد" (همان منبع، ص ۲۴۸).

در برابر نظریه ارزش اضافی مارکس، **ماکس وبر** استثمار را نابرابری در فرصتهای اقتصادی تعریف کرد؛ تعریفی باز یک بعدی که از سوی اقتصاد دانان "نو کلاسیک" نیز معتبر شناخته شد: استثمار هنگامی پدیدار می شود که افراد از دسترسی آزاد به فرصتهایی که بازار به آنها می دهد، چشم پوشی می کنند (همان منبع، ص ۲۴۴)! گویی فرصتها در بازار سرمایه داری عادلانه توزیع می شوند و برای مبارزه با استثمار تنها باید از قوانین این بازار پیروی کرد؟! اصولا در جامعه شناسی وبر نابرابری اجتماعی جایگاه ویژه و تعیین کننده ای ندارد. **گیدنز** و **پارکین** راه دیگری در میانه مارکس و وبر برگزیدند و با نگاهی اساسا جامعه شناختی استثمار را "تولید نامتناسب فرصتهای حیاتی مشروط در اجتماع" تعریف کردند. در این تعریف، استثمار تنها بعد اقتصادی ندارد؛ محدود به کارگران نیست؛ و کارخانه و کارگاه هم تنها جایگاه عینی استثمار نمی باشند. با این فرض که اختصاص دستاوردها و انحصار منابع تولید در کانون "شروط تحمیلی" یک ساختار اجتماعی سرمایه داری است، می توان تعریف گیدنز و پارکین را جامع تر و کاملتر از تعریف مارکسیستی دانست.

ریزمن و **انگویتا** استثمار را یک نابرابری اقتصادی دانسته اند که جنبه محدودی از زندگی اجتماعی را در بر می گیرد؛ حال آنکه تبعیض پدیده ای فراگیر است (همان منبع، ص ۲۵۳). اما باید دانست که **ستم** اجتماعی اساسا با **قدرت** در پیوند است و ابعاد سه گانه **سیاسی**، **اقتصادی** و **فرهنگی** دارد. استثمار اقتصادی از استبداد سیاسی و تحمیق فرهنگی جدا نیست؛ و ستم اجتماعی بر سه پایه "زر" و "زور" و

"تزویر" استوار می گردد. کارگر در نظام سرمایه داری در هر سه بعد اجتماعی زیر ستم است؛ همچنانکه زن در جامعه مردسالار و اقلیتهای قومی – نژادی و دینی در جوامعی که خلوص و یکپارچگی قومی – نژادی و دینی (آشکار و پنهان) اصل و ارزش اساسی حاکم بر آنست، زیر ستم قرار می گیرند. به تحقیق در این نظام، طبقه سرمایه دار از امتیازات، حقوق، قدرت و درآمد بسیار بیشتری در مقایسه با طبقه کارگر برخوردار است. در تبیین مکانیکی و روش کارکردی، این تبعیضات به عواملی چون شخصیت، هوش، تخصص و نیز "تقسیم کار اجتماعی" برگردانده شده و سپس "عادلانه" و "کارآمد" ارزیابی می شوند. اما اگر نظم دینامیک جامعه و بعد تاریخی واقعیت اجتماعی را در نظر بگیریم، به عاملی می رسیم که تکامل و تثبیت تبعیضات اجتماعی را رقم زده است: **توارث!** اگر در عهد باستان و سده های میانه امتیازات و حتی مشاغل (نظامی، کشاورزی، پیشه وری، مذهبی، درباری و...) آشکارا موروثی بوده اند، در عصر سرمایه داری نظرا "همه شهروندان از حقوق یکسان برخوردار هستند"، اما این ادعا به فریبکاری گسترده ای انجامیده است؛ زیرا موقعیت های نابرابر موروثی شرایط و فرصت های نابرابر برای شهروندان به وجود می آورند، و این نابرابریها میان نظر و عمل دره ای عمیق حفر کرده اند. فرزند کارگر از شرایط و فرصتهای برابر با فرزند سرمایه دار در کسب علم و فن برخوردار نیست؛ و با فرض شرایط برابر در تحصیل علم و فن نیز فرزند سرمایه دار پس از پایان تحصیل موقعیت بالاتری نسبت به فرزند کارگر در "سازمان کار" دارد. تفاوت موقعیت در اینجا پایان نمی یابد؛ بلکه در نسل بعدی تشدید می شود. بنابراین، سخن حامیان نظام سرمایه داری که **"آنکه فقیر زاده شود مقصر نیست؛ اما اگر فقیر از دنیا برود مقصر است"!** فاقد کمترین ارزش علمی در جامعه شناسی است. در نگاه علمی، هرگز نمی توان با این سخنان فریبنده و داستان **"روزنامه فروشی که ثروتمند بزرگی شد"**، فرزندان فقر و محرومیت را مورد سرزنش قرار داد و عامل اصلی فقر خود دانست. یک مطالعه حتی کوتاه مدت تاریخی از این پدیده پویای اجتماعی نیز به روشنی به ما خواهد آموخت که شرایط و فرصتهای رشد در زندگی هرگز میان فرادستان و فرودستان برابر نبوده و نیست؛ موقعیتهای متفاوت اجتماعی این دو گروه موروثی می شوند و امکان تحرک طبقاتی را در نسل بعدی کمتر می سازند؛ تفاوت در موقعیتهای اجتماعی در توالی نسلها پیوسته تشدید می گردد؛ و سرانجام تفاوتهای رشد یابنده موروثی زمینه ساز شکافهای بزرگ طبقاتی و تکوین طبقات آشتی ناپذیر اجتماعی می شوند. باری، هیچ منطق علمی – جامعه شناختی برای "عادلانه" خواندن سلسله مراتب طبقاتی موروثی موجود نیست؛ و عموم مردم این تبعیضات طبقاتی را ظالمانه می دانند. تنها راه "عادلانه" و "مقبول" کردن تبعیضات طبقاتی کاست مانند، پناه بردن به مذهب تناسخ هندوها با دور زدن علوم اجتماعی و دستاوردهای به اثبات رسیده تجربی – تعقلی آن است!

اما نابرابریها بر سه گونه تقسیم بندی شده اند:

۱) نابرابری در حقوق انسانی، شروط اجتماعی و فرصتها که در تاریخ به میراث فرهنگی نیز ارتقاء می یابد و پایه های ستم اجتماعی را استوار می گرداند: نابرابری در حقوق و آزادی فعالیت سیاسی پایه استبداد می شود؛ نابرابری در حقوق، منزلت، شرایط و فرصتها در زندگی اقتصادی – اجتماعی مضمون و پایه تبعیض مادی و استثمار است؛ و نابرابری در آموزش، حق بیان و اندیشه، و دستیابی نامتقارن به دانش و فن و اطلاعات و ... نیز پایه های ستم قومی، سانسور و خفقان و تحقیر و تحمیق و تزویر را در جامعه برافراشته می سازد.

۲) "نابرابریهای طبیعی" در استعدادها و تواناییها در کار و دانش اندوزی و کسب مهارتهای فنی و اجتماعی. اما هرگز در ساختاری که مناسبات اجتماعی بر پایه نابرابریهای حقوقی تنظیم گشته و میراث فرهنگی جامعه شده است، نمی توان دانست که تا چه اندازه اینگونه نابرابریها واقعا "طبیعی" هستند. با این وجود، حامیان نظام سرمایه داری بر "نابرابریهای طبیعی" تأکید می کنند و آنرا علت تفاوتهای طبقاتی موجود معرفی می نمایند.

۳) نابرابری انسانها در حق جویی، عدالتخواهی و کسب کمالات و فضائل اخلاقی – اجتماعی بر پایه ویژگیهای بنیادی انسان (نگاه کنید به کتاب "انسان شناسی و فلسفه اخلاق"، بخشهای پنجم و ششم).

اما "نابرابریهای طبیعی" در استعدادها و تواناییها، که در ساختارهای استبدادی – استثماری موجب تراکم فزاینده فقر و ثروت می شوند، در جامعه مبتنی بر حق و عدالت و ارزشهای انسانی موجب رشد و پیشرفت همه جانبه اجتماعی می گردند:

<u>قرآن و نابرابری</u>: پس از بررسی فشرده دیدگاه و راهکارهای موجود در مسئله نابرابری اجتماعی، نیم نگاهی هم به دیدگاه و راهکار **قرآن** در این زمینه می اندازیم. پرسش آنستکه در **جامعه قسط توحیدی** (مبتنی بر حقوق برابر و دریافت سهم حقیقی از ثروتها و درآمدها) چگونه می توان از تکوین دوباره جامعه طبقاتی بواسطه وجود "نابرابریهای طبیعی" در استعداد ها و تواناییها پیشگیری کرد؛ و حتی ایندسته از نابرابریها را به چالش و فرصتی برای رشد و توسعه همه جانبه اجتماعی تبدیل کرد؟ قرآن از نابرابریهای نوع سوم آغاز می کند؛ زیرا انسانها بنا بر ویژگیهای عقل و اختیار و بینهایت طلبی و خلاقیت در کمالات **معنوی** (ایمان و حق شناسی و تقوا و عدالتخواهی و پایداری در راه حق و عدالت) برابر نیستند:

"آیا آنکس که (به حق) ایمان دارد مانند آنکس است که بدکار است؟ (هرگز) برابر نیستند" (سجده، ۱۸)؛

"بگو: آیا بینا و نابینا (دانا و نادان به حق) برابر هستند؟ آیا (در باور خود) اندیشه نمی کنند؟" (انعام، ۵۰)؛

"همانا گرامی ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست" (حجرات، ۱۳)؛

"آیا او (فرد بی زبان و ناتوان) با آنکس که (در میان خلق) به عدالت فرمان می دهد و خود بر راه مستقیم (حق و کمال) قرار دارد، برابر است؟" (نحل، ۷۶)؛

"سوگند به زمانه! همانا انسان یکسره در زیان است؛ مگر آنان که ایمان آورده و کارهای نیک و شایسته انجام دهند؛ و به حق سفارش کنند؛ و (همچنین) به شکیبایی و پایداری (در راه حق) سفارش نمایند" (عصر، ۳ – ۱).

اما نابرابری انسانها در پایبندی به ارزشهای انسانی نه پایه ای برای تکوین تبعیض و استثمار، بلکه زمینه ای برای پیشگیری از کارکرد "نابرابریهای طبیعی" در تکوین استثمار طبقاتی و تراکم فقر و ثروت خواهد بود؛ بدین معنا که پیشگامان ایمان و دانش و تقوا و عدالتخواهی در جامعه قسط توحیدی با یاری و دستگیری مادی و معنوی اقشاری که از استعداد و توانایی پایین تری در جامعه برخوردار هستند، در یک مدار باز تکاملی از مادیت به معنویت، مانع از کارکرد توارث در شکل گیری مجدد قطبهای قدرت در جامعه و تکوین طبقات فقیر و غنی، و ضعیف و قوی، می شوند:

"برای هر یک از شما (هر قشری) راه و روشی (متفاوت در زندگی اجتماعی) قرار دادیم؛ و اگر خدا می خواست شما را یک جامعه یکدست می گرداند. ولی (چنین نکرد) تا شما را در آنچه (از توانمندیها و ویژگیها) به شما داده بیازماید. پس <u>در کارهای نیک از هم پیشی بگیرید</u> (و بدانید که) بازگشت همگی شما بسوی خداست؛ آنگاه (خداوند) شما را در آنچه اختلاف داشتید آگاه می کند" (مائده، ۴۸)؛

و نمونه "کارهای نیک" نیز از این دست بوده اند:

"نیکوکاری آن نیست که (برای نیایش) روی بجانب مشرق یا مغرب کنید، بلکه نیکوکار کسی است که بخدای یگانه و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب خدا و پیامبران ایمان آورد و <u>مال را با همه دوستی آن به نزدیکان و یتیمان و فقیران و درماندگان و درخواست کنندگان، و در راه آزادی بردگان، خرج کند؛ نماز بپا دارد و زکات مال به مستحقان بدهد و به پیمانی که می بندد وفا کند و در پریشانی و رنج و سختی شکیبا باشد</u>. کسانیکه بدین اوصاف آراسته اند به حقیقت راستگویان و پرهیزگارانند" (بقره، ۱۷۷).

سرمایه گذاری مادی و معنوی در مبارزه پیگیر اجتماعی با فقر و محرومیت و ستم تنها راه اصولی و کارآمد پیشگیری از پیدایی و رشد قطبهای قدرت در اقتصاد و سیاست و فرهنگ جامعه است؛ اما دانش جامعه شناسی نوین برای تحلیل و تبیین مناسبات ظالمانه و تبعیض آمیز اجتماعی – اقتصادی نیازمند یک تعریف علمی جامع و مانع از مقوله "طبقه اجتماعی" است:

طبقه اجتماعی

بسیاری از مردم، سیاسیون، فعالان اجتماعی و حتی جامعه شناسان، طبقه اجتماعی را با معیارهایی چون درآمد، شغل و تحصیلات تعریف می کنند که نارسا و مبهم است (ریزمن و انگویتا، جامعه شناسی قشرها و نابرابریهای اجتماعی، ص ۱۹۴). از بررسی اجمالی آثار **کارل مارکس** (بویژه "سرمایه") چنین بر می آید که او "طبقه اجتماعی" را گروهی می داند که جایگاه فنی – سازمانی و حقوقی معینی در مناسبات تولیدی مبتنی بر "استثمار" دارند: طبقه کارگر مزدبگیرانی هستند که ارزش اضافی تولید می کنند؛ و طبقه بورژوا طبقه ای است که بخاطر مالکیت بر وسایل تولید، ارزش اضافی تولید شده را به خود اختصاص می دهد (استثمار طبقاتی). بنابراین، برخلاف فهم و برداشت بسیاری از فعالان سیاسی – اجتماعی و حتی جامعه شناسان، "طبقه اجتماعی" یک گروه شغلی – حرفه ای نیست؛ و با میزان درآمد ماهیانه یا بقول مارکس "بزرگی و کوچکی کیف پول" هم مشخص نمی شود. اما مارکس از احساس پیوستگی، خودآگاهی، نظام ارزشی – حقوقی و فرهنگ در تشخص طبقاتی سخنی ندارد؛ و طبقه اجتماعی را تنها در جایگاه و کارکرد مشخص آن در نظام تولیدی – توزیعی جامعه و "رسالت تاریخی" از پیش تعیین شده آن تعریف می کند. وی به صراحت می گوید که آگاهی در تعریف طبقه اجتماعی نقشی ندارد. بی گمان، طبقه اجتماعی نیز همچون دیگر سامانه های اجتماعی یک واقعیت سه بعدی (سیاسی – حقوقی، اقتصادی و روانشناختی – فرهنگی) است که در تعریف واقع بینانه آن باید در نظر گرفته شود. **ماکس وبر** همچون مارکس مالکیت و جایگاه اقتصادی را پایه تعریف طبقه اجتماعی دانست؛ اما طبقه در دیدگاه او فی نفسه یک مفهوم جامعه شناختی نیست، زیرا او صرفا به جایگاه اقتصادی افراد نظر دارد و طبقه را تنها هنگامی یک واقعیت اجتماعی می داند که افراد با وضعیت مشترک اقتصادی به وضعیت خود آگاهی یابند و برای عمل مشترک متشکل شوند. وبر وجود طبقات اجتماعی و مبارزه طبقاتی را وابسته به بازار و اقتصاد بازاری و رقابت می کند؛ و لذا قائل به وجود طبقه و مبارزه طبقاتی در ساختارهای استثماری پیش سرمایه داری (برده داری و زمینداری)، که آنها نیز بر پایه مالکیت بر وسایل تولید یا نبود آن شکل گرفته اند، نیست! از دید یک بعدی و غیر تاریخی او از مقوله طبقه اجتماعی، در نظامهای پیش سرمایه داری تنها تمایز حقوقی موجود بوده است؛ و تمایز حقوقی را هم نمی توان پایه پیدایش طبقه اجتماعی دانست. **هالبواکس** طبقه اجتماعی را بر پایه دسترسی به ارزشهای بنیادی یک جامعه (منزلت اجتماعی) و نوع مصرف (نه میزان درآمد) تعریف می کند: حیثیت و منزلت اجتماعی هر یک از مشاغل و حرف در جوامع یکسان نیست. کار یدی در برخی از جوامع ارزشمند و در برخی دیگر پست شمرده می شود. کارمزدی، بازرگانی، کار فرهنگی، پیشه وری، معلمی و غیره نیز همینطورند. هر جامعه حیثیت و منزلت اجتماعی مشاغل و حرف

گوناگون را برای خود تعیین می کند؛ و نوع مصرف صاحبان این مشاغل و حرف نیز بر پایه حیثیت و منزلت اجتماعی آنها تعیین می گردد. و بدینگونه، طبقات اجتماعی از نگاه هالبواکس در جامعه شکل می گیرند. **سوروکین** کوشید طبقه اجتماعی را بر پایه مفاهیم عام جامعه شناختی چون همبستگی، تضاد، آگاهی، سازمان یافتگی، حرفه، حقوق و مرزهای باز و بسته آن تبیین کند. در دیدگاه او، طبقه اجتماعی یک بخش سازمان نایافته هم دارد؛ و نسبت به موجودیت خود، همبستگی و تضاد طبقاتی نیز تا اندازه ای آگاه و تا اندازه ای هم ناآگاه است. طبقه تنها کارکرد شغلی و اقتصادی نداشته و از جایگاه حقوقی هم برخوردار است؛ و از نظر حقوقی "باز" ولی در عمل "نیمه بسته" (نه کاست مانند) است. سوروکین نیز مانند وبر به وجود طبقات اجتماعی در همه ساختارهای اجتماعی تاریخ باور ندارد؛ و پیدایش آنرا در سده های ۲۰ – ۱۸ در جوامع غربی می داند. در تبیین وی تظاهر فرهنگی طبقه، رابطه طبقه با ساختار اجتماعی کل و نیز کارکرد تاریخی طبقه اجتماعی مبهم است. **گورویچ** در یک بیان تلفیقی کوشید طبقه را از دیگر گروه بندیهای اجتماعی متمایز سازد. وی طبقه اجتماعی را یک "پدیدار" (غیر وضعی و غیر قراردادی) با "ثبات اجتماعی"، "فرا کارکردی" و "سازمان نیافته" اما "ساخت پذیر" دانست که از درون نیز ناهمگون است. شدت ناهمگونیها و چالشهای درونی طبقه (بر اساس جنسیت، مذهب، سن، قومیت و...) با شدت مبارزه طبقاتی نسبت عکس دارد: اوجگیری نبرد طبقاتی از شدت و حدت تضادهای درونی طبقه اجتماعی می کاهد. همچنین، هر "قشر اجتماعی" که گرایش به ساخت پذیری داشته باشد، امکان تبدیل شدن به طبقه را هم دارا می باشد. گورویچ نیز برای طبقه اجتماعی کارکرد جامعه شناختی – تاریخی (انقلاب در ساختار اجتماعی) قائل نیست؛ و در پیروی از وبر و سوروکین، طبقه اجتماعی را پدیده ای ویژه جامعه سرمایه داری صنعتی می داند (کتاب "مطالعاتی در باره طبقات اجتماعی").

طبقه اجتماعی و شخصیت انسانی

آیا طبقه اجتماعی فرهنگ ویژه خود را هم تولید می کند؟ در اینصورت، تولیدات فرهنگی طبقه اجتماعی چه فرآیندی را طی می کنند؟ فرهنگ طبقه اجتماعی با فرهنگ جامعه کل چه رابطه و نسبتی دارد؟ عوامل اجتماعی ساخت و پرداخت شخصیت انسان کدام است؟ آیا جایگاه طبقاتی هر فرد آگاهی، رفتار و ارزشهای مورد باور او را تعیین می کند؟ و...

پرسشهای فوق در جامعه شناسی طبقات اجتماعی مطرح شده و در مکاتب گوناگون جامعه شناختی هم پاسخهایی گرفته اند. امروز عموم جامعه شناسان بجای **تعین** و **جبر** از **مرز**های فرهنگی طبقه اجتماعی

و **تأثیر** طبقه بر فرد سخن می گویند؛ و نئو مارکسیستها هم همه انگیزه ها، ارزشها، باورها، آگاهی ها و رفتار فردی انسان را تعیین شده طبقه اجتماعی تبیین نمی کنند؛ زیرا نمی خواهند متهم به برقراری حاکمیت نظم مکانیکی بر انسان و جامعه شوند. با این وجود، پویایی روانشناسی اجتماعی طبقه هنوز برای جامعه شناسان شناخته شده نیست، و پژوهشها در این زمینه ناچیزند.

تأثیر طبقه اجتماعی بر ذهن و رفتار انسان از زمان کودکی که **شخصیت** انسان پایه ریزی می شود، آغاز می گردد: آموزه های ویژه برای خوردن، آشامیدن، پوشیدن، قواعد بازی با همسالان و نیز روابط درون خانوادگی. خانواده بمثابه هسته بنیادی اجتماع، ایده ها و ارزشهای فرهنگی طبقه را به کودک آموزش می دهد؛ و بدینگونه پایه "شخصیت" و "هویت" اجتماعی کودک را در آینده می سازد. تأثیر فرهنگ طبقه در نوجوانی خود را در بینش و رفتار اجتماعی در سطح کلان، و سنجشها و داوریهای مربوطه، نمایان می سازد. باز این تأثیر در نرخ باروری (زاد و ولد) و سلامت فیزیکی و روانشناختی افراد قابل مشاهده است. **هورنی** در پژوهشهای روانکاوی خود نشان داده است که شخصیت عصبی و مضطرب خصوصیت بارز افراد طبقه متوسط آمریکاست؛ و این بدلیل حاکمیت جو رقابتی در این طبقه است که در یک محیط بی ثبات اقتصادی – اجتماعی زاینده تنشهای روانی می شود (ریزمن و انگویتا، جامعه شناسی قشرها و نابرابریهای اجتماعی، ص ۲۰۵ – ۲۰۴). ریشه این پدیده (تنش روانی و شخصیت عصبی و مضطرب) در طبقات فوقانی جامعه، کنترل شدید "من برتر" و سنتهای فرهنگی غالب است (همانجا). در طبقات پایین جامعه سرمایه داری، بجای اضطراب و خصوصیت عصبی، اختلالات روانی چون گوشه نشینی و روان پریشی دیده می شود (همان منبع، صفحات ۲۰۶ و ۲۰۸)؛ و <u>ریشه آنرا باید در فشار سیستماتیک تبعیض، استثمار و تحقیر اجتماعی طبقات محروم در جوامع طبقاتی جستجو کرد</u>.

باید دانست که تکامل "شخصیت" و "هویت" اجتماعی انسان بسیار پیچیده است؛ و در باره تأثیر طبقه اجتماعی در این زمینه نباید غلو کرد. شخصیت سازی "خط تولید" نیست؛ و رشد شخصیت در انسان فرآیندی کیفا متفاوت از رشد گیاه دارد.

آگاهی و مبارزه طبقاتی

روانشناسی اجتماعی طبقه از دو جنبه آگاهانه و نا آگاهانه تشکیل می شود؛ و جنبه روشن و آگاهانه آن به "آگاهی طبقاتی" تعبیر شده است که با "مبارزه طبقاتی" نیز در پیوند است: <u>همینکه طبقه کارگر به تفاوت "آنچه دارد" و "آنچه باید داشته باشد" آگاه می شود، مبارزه طبقاتی در جامعه سرمایه داری</u>

شکل می گیرد. "آگاهی طبقاتی" نه تنها به معنی حل شدگی فرد در طبقه نیست، بلکه نشان از فعالیت و پویایی ذهن و روان انسان دارد؛ و جبر ماده را از قلمرو انسانی بیرون می کند. مارکس به انگیزه سیاسی (پیشبرد اتحاد و مبارزه طبقاتی) جایگاه بلندی به این مفهوم داد؛ اما بدلیل پایبندی به جبر مادی آنرا در تبیین جامعه شناختی – تاریخی خود داخل نکرد.

تکامل ساختاری جنبشهای سیاسی و آگاهی طبقاتی هم پیوستگی طبقاتی را افزایش می دهد و به مبارزه سازمانیافته طبقاتی راه می برد؛ اما دسته بندیهای جنسی، شغلی، قومی، نژادی، دینی، میهنی و فرقه ای هر یک می توانند از بهم پیوستگی، آگاهی و تیزی مبارزه طبقاتی بکاهند. **روزنبرگ** بر این باور است که ساختار حزبی – سیاسی جامعه آنگاه که ائتلافها بر پایه طبقه شکل گیرد، منبع آگاهی طبقاتی است (همان منبع، ص ۲۲۸)؛ اما تحقیقات آماری و میدانی نشان نداده اند که در ساختارهای سیاسی پیشرفته عمل و آرای سیاسی شهروندان تابع خط مشی طبقاتی آنها باشد. "آگاهی طبقاتی" تنها عاملی نیست که انگیزه، اندیشه و رفتار سیاسی افراد را توضیح می دهد؛ جنسیت، نژاد، مذهب، قومیت و میهن نیز از عوامل پیوندها و رفتارهای سیاسی "آگاهانه" هستند. پیوند، کنش و آگاهی اجتماعی در جامعه شناسی توحیدی قرآن، چنانکه بیشتر بررسی خواهد شد، بر پایه حق، عمل صالح و ارزشهای عام انسانی استوار می شود؛ یک پویش هدایت شده تاریخی به سمت آزادی از مناسبات ستمگرانه اجتماعی و تحقق جامعه توحیدی قسط:

"و از آنها (جوامع گوناگون انسانی) که آفریدیم، جامعه ای (نمونه) هست که (در آن) به حق رهبری می کنند و به حق دادگری می کنند" (اعراف، ۱۸۱)؛

"آنانکه از گناهان بزرگ و زشتیها دوری می کنند؛ و هر گاه (به دیگری) خشم آورند، می بخشایند. و آنانکه (دعوت) پروردگار خود را پذیرفتند و نماز را بپا داشتند؛ و در میان آنها امر بر شورا است (رهبری، حکومت و تصمیم سازی بر پایه "شورا" است)؛ و از آنچه روزی آنها کرده ایم، انفاق می کنند (تا کسی فقیر نباشد). و آنها که چون ستم بر ایشان برسد یاور یکدیگرند (تا ستم از میان برخیزد)" (شوری، ۳۹ – ۳۷).

نسبت "آزادی" و "برابری"

دو آرمان بزرگ انسان تاریخی، **آزادی** و **برابری**، از مفاهیم بنیادی دانش جامعه شناسی نوین شده و در محور پژوهشها و بررسیهای جامعه شناختی معاصر قرار گرفته اند؛ اما نسبت میان این دو آرمان همچنان معضل ناگشوده اندیشمندان سنتی معاصر است:

"یک جامعه آزاد نمی تواند تساوی طلب باشد و یک جامعه تساوی طلب نمی تواند آزاد باشد. اگر جامعه آزاد باشد و هر کس در آن مطابق با شایستگی هایش یا دیگر معیارهای رقابتی (یا بطور تصادفی) پاداشی دریافت کند، تساوی طلبی ناگزیر متوقف می شود. و اگر جامعه تساوی طلب باشد، هیچ چیزی برای ارائه در مقابل شایستگی یا دیگر معیارهای رقابتی (یا تصادفی) ندارد؛ و این جامعه قادر نخواهد بود یک جامعه آزاد باشد... اگر جامعه ای آرزوی تساوی طلبی دارد، ایده آزاد بودن در معرض برخی محدودیتها قرار خواهد گرفت؛ محدودیتهایی که از میان آنها آزادی نمی تواند بدون مخاطره انداختن برابری محقق شود" (ریزمن و انگویتا، جامعه شناسی قشرها و نابرابریهای اجتماعی، ص ۲۷۴).

"آزادی" و "برابری" را نافی یکدیگر دیدن تنها به نویسندگان جملات بالا اختصاص ندارد؛ و آنچه آمد بیانگر نگاه سنتی جامعه شناسان غربی اعم از مارکسیست و لیبرالیست و سوسیال دموکرات بوده است. اما براستی نه دو **آرمان** تاریخی آزادی و برابری، بلکه دو **تبیین** یک بعدی در جامعه شناسی سنتی معاصر نافی یکدیگر بوده اند: نگاه تنگ یک بعدی (اقتصادی) و مکانیکی مارکسیستها به آرمان برابری با نگاه تنگ یک بعدی (اقتصادی) و غریزی سرمایه داری لیبرال به آرمان آزادی. در تبیین مارکسیستی برابری، چنانکه دیدیم، استثمار اقتصادی کارگر در تولید پایه نا برابریهای اجتماعی است؛ و لذا راه تحقق برابری اجتماعی "دیکتاتوری پرولتاریا"، که در عمل جز دیکتاتوری حزب کمونیست بعنوان "پیشاهنگ طبقه کارگر" نیست، می باشد. برابری اقتصادی با برنامه ریزی دولتی ناگزیر با زور و خشونت همراه شد و آزادی از جامعه رخت بر بست. اما آزادی در تبیین لیبرالیستی آن معطوف به انگیزه های شخصی و کسب ثروت و سود، چه "تصادفی" و چه در نتیجه "شایستگی"، می باشد که در عمل از راه محروم سازی و بهره کشی از کار دیگران و با اعمال انواع تبعیضها و محدودیتها در جامعه میسر خواهد شد. در پیوند با **قدرت** و با آزاد سازی انگیزه های سودجویی و برتری طلبی و مصرف گرایی، و کاربست هوش و شایستگیهای کسبی و تصادفی در این راه، برابری نیز به آرمانی "آزادی ستیز" تبدیل می شود! چنانکه روشن است، هر دو گرایش ظاهرا متضاد "مدرنیست" معاصر (لیبرالیسم سرمایه داری و سوسیالیسم مارکسیستی) در نگاه یک بعدی اقتصادی به آرمانهای تاریخی به وحدت می رسند؛ اما دو آرمان آزادی و برابری را متناقض و نافی یکدیگر می گردانند! آنها **حق** را تنها در بعد اقتصادی زندگی اجتماعی جستجو کردند؛ و حقوق انسان در سیاست و فرهنگ را نادیده انگاشتند؛ و ندانستند که در حاکمیت **پول** یا **زور** نه آزادی و نه برابری تحقق خواهد یافت! گردش آزاد سرمایه و تراکم آن در دست سرمایه دار، به سلطه اجتماعی این طبقه در سیاست و فرهنگ انجامید؛ و مالکیت دولتی برای تحقق برابری اقتصادی به استبداد دولت در سیاست و فرهنگ راه برد؛ و لذا لیبرالیسم و مارکسیسم هر دو "علم قدرت" شده و با آزادی و برابری، که نافی یکدیگر می پنداشتند، از در ستیز درآمدند! تنها با نقد و نفی تبیینات سنتی نامبرده و نگاه ژرف چند بعدی به دو آرمان آزادی و

برابری است که این دو آرمان از ستیز با یکدیگر دست برداشته و در یک مسیر واحد (مبارزه منسجم با ستم اجتماعی، و تکامل پیوسته جامعه تا تحقق قسط و همبستگی در سطح جهانی) لازم و ملزوم هم می شوند (نگاه کنید به کتاب "امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار"، بخش ششم).

"ارزش" و "هنجار" در جامعه شناسی کلان

در این دفتر و نیز دفاتر پیشین از دو مقوله **ارزش** و **آرمان** بکرات سخن رفته است. در دفتر پیشین به مقوله ارزش از دریچه انسان شناسی و فلسفه اخلاق نگریسته شد. اما این مقوله در جامعه شناسی نیز از جایگاه محکم نظری برخوردار است. ارزش در کنار **هنجار** از ابزارهای جامعه برای جامعه پذیر کردن افراد و نظم دادن به رفتارهای اجتماعی آنهاست. بقاء و استمرار حیات جامعه انسانی نیازمند شناخت این ارزشها و پیروی از آنها است. در هر جامعه انسانی، "بد و خوب"، "زشت و زیبا"، "شرافت و ننگ"، "خوشایند و ناخوشایند" و دیگر قضایای جدلی الطرفین اخلاقی شناخته شده هستند و افراد آن به خوبی می دانند که برای چه چیز باید بکوشند و با چه چیز هم مقابله نمایند. در این رابطه، جامعه شناس می خواهد بداند که یک جامعه چگونه با انتقال ارزشها به ذهن و روان افراد خود به رفتار آنها نظم می بخشد. اما در "جامعه شناسی ارزش" مشکل معرفت شناختی "جدایی ناپذیری پژوهشگر از موضوع پژوهش" بسی ظریف و مخاطره آمیز عمل می کند. اینکه مقوله ارزش در قلمرو جامعه شناسی بگنجد نیز مورد توافق جامعه شناسان نیست و برخی بشدت مردد هستند (مندراس و گورویچ، مبانی جامعه شناسی، ص ۱۶۶ – ۱۶۱). در علم اقتصاد نیز پس از آنکه اقتصاددانان کلاسیک (اسمیت، ریکاردو، مارکس و...)[14] از تبیین ارزش کالا ناتوان شدند، نهایتا "قیمت" بازار جایگزین "ارزش" شد! باری، دستگاه ارزشی در ذهن و روان انسانها وارد شده و با وجود آنها یگانه می شود؛ و جامعه شناس هم از این حالت مستثنی نتواند بود. جامعه شناس خود در گزینش "موضوع پژوهش"، "چهارچوب نظری تحقیق" و حتی "تفسیر نتایج" تابع پاره ای ارزشهاست. از سوی دیگر، پژوهشگر "جامعه شناسی ارزش"، در تحقیق مناسبات میان "دستگاه ارزشی" و "سامانه اجتماعی" می باید ارزشهای انسانی را نسبی فرض کند؛ در حالیکه نه تنها برای باورمندان این ارزشها متعالی و مطلق هستند، بلکه بنا به تعریف نیز "ارزش" اساسا مفهومی مطلق است. افزون بر این، از نگاه انسان

---

14 اقتصاددانان کلاسیک کوشیدند "ارزش کالا" را تبیین کنند؛ اما به آن صرفا از دریچه تولید و عرضه آن نگریستند. ریکاردو ارزش کالا را به "ارزش کار" مربوط نمود؛ و مارکس در ادامه برای حل نهایی مسئله ارزش کالا و تعیین آن گفت: به فرض وجود تقاضای عادی برای یک کالا، ارزش آن برابر با ارزش مقدار کار اجتماعی نهفته در آنست. اما این معادله نه تنها مسئله ارزش کالا را حل نکرد، بلکه با طرح مسئله بغرنجی بنام "ارزش مقدار کار اجتماعی نهفته در آن"، که در علم اقتصاد نیز مدلی برای سنجش و اندازه گیری آن در دست نبود، آنرا اساسا لاینحل نمود؛ تا آنجا که اقتصاددانان بعدی از خیر تعیین ارزش برای کالا گذشتند!

شناختی و فلسفه اخلاق نیز ارزش های عام انسانی اساسا برآمده از فطرت و بعد متعالی و کمال گرای وجود انسان است و در گذر تاریخ و تغییر ساختارهای اجتماعی ثابت و پابرجا می مانند. جامعه شناسی ارزشها ناگزیر است ارزشهای **خاص** و تغییرپذیر در یک سامانه اجتماعی را از ارزشهای **عام** و تغییرناپذیر انسانی جدا سازد. ارزشهای عام انسانی در رهگذر تاریخ تکامل و سازمان می یابند و به آرمانهای تاریخی تبدیل می شوند؛ آرمانهایی که چراغ راه انسان در فاز تاریخی تکامل هستند. اما ارزشهای خاص که مستقیما با ماهیت سامانه های اجتماعی هماهنگ هستند؛ چه بسا تکرارناپذیر و یا تبیین یک بعدی و حتی مجازی ارزشهای عام باشند که با تغییر ماهیت و یا فروپاشی سامانه مربوطه از اعتبار تاریخی ساقط می گردند. تنها این ارزشهای خاص موضوع علم جامعه شناسی ارزش خواهند بود؛ و از این ژرفتر از صلاحیت دانش نامبرده بیرون است. "جامعه شناسی ارزش" همچنین باید از یکجانبه نگری فلسفی به مفهوم ارزش پرهیز کند. این دیدگاه که دستگاههای ارزشی روبنا، معلول و یا تعیین شده سامانه های اجتماعی اند، و یا آنکه سامانه های اجتماعی بر پایه دستگاههای ارزشی از پیش موجود پدید می آیند، نظریه های جامعه شناختی بشمار نمی روند. این دانش تنها فرآیند تغییر و تحول ارزشها و سامانه های اجتماعی را در جدایی ناپذیری، هماهنگی و مناسبات متقابل دیالکتیکی آنها بررسی می کند؛ بی آنکه تغییرات هماهنگ آنها را به رابطه علت و معلولی تعبیر نماید. ارزشهای اخلاقی و اعتقادی در درون طبقات و گروههای اجتماعی یکسان نیستند؛ و اگر هم همگون باشند، چه بسا با طبقات و گروههای مشابه خود در میان ملتهای گوناگون کم و بیش متفاوت باشند؛ باور به ارزشها در میان طبقات و گروههای متفاوت اجتماعی در درون یک ملت نیز چه بسا همگانی باشد. در کنار پیچیدگی مناسبات و درهم تنیدگی ارزشها و سامانه ها، از تأثیر ژرف ارزشهای عام انسانی و آرمانهای تاریخی بر ارزشهای خاص نباید غافل شد. مردم ستمدیده در همه جوامع، در طول تاریخ و در اشکال گوناگون، تحت حاکمیت مثلث زر و زور و تزویر بوده اند؛ و در این تجربه تاریخی، ارزش های عام انسانی (اعتقادی – اخلاقی) چون دوستی و همبستگی و صداقت و وفاداری را به آرمان های تاریخی چون آزادی و مردم سالاری و قسط و شورا ارتقاء داده اند. اما مردم ستمدیده چه بسا که این ارزشها را در برخورد با مثلث نامبرده روا ندانسته اند؛ و برای مثال، آن وفا و صداقتی که در میان خود نشان می دهند، در رابطه با ستمگران و متجاوزان به حقوق خود جایز نمی شمارند: کشاورزان که در روستا با یکدیگر صادقانه معامله می کنند، صداقت را در برابر دلالان آزمند بازار، که به آنها اعتماد ندارند، روا نمی دانند؛ شهروندان در حاکمیت استبدادی تظاهر به اطاعت و وفا می کنند، اما زیر آن خشم و کینه پنهان است؛ کارگران و زحمتکشان در نظامهای استثماری چه بسا دروغ و فریب را در برخورد با زورگویان دولتی و کارفرمایان استثمارگر ناپسند نشمارند؛ و... این روشهای برخورد دوگانه با ارزشهای اخلاقی از جانب ستمدیدگان برای ادامه حیات در شرایط ناتوانی و استیصال است.

یک **ارزش** برای آنکه بتواند رفتار اجتماعی را "تنظیم" کند باید به **هنجار** تبدیل شود. هنجار قابلیت بیشتری برای پژوهش جامعه شناختی دارد؛ زیرا هنجار یک **فشار فرهنگی** بر انسان اعمال می کند که خود گونه ای از **جبر اجتماعی** بشمار است؛ بدینگونه که انسان خود را موظف به انجام یا رعایت آن می بیند. برای نمونه، آموختن علم و ادب در میان مسلمانان و بسیاری دیگر از جوامع تاریخی یک ارزش اعتقادی – اخلاقی عام بوده است. این ارزش در جامعه بصورت هنجار رفتار خانواده ها را تنظیم می کند؛ بدین معنی که خانواده ها و دولت تعلیم و تربیت کودکان را بر عهده می گیرند. خدمت به جامعه یک ارزش اعتقادی – اخلاقی دیگر است که بصورت آموزش مهارتهای گوناگون و اشتغال تبدیل به هنجار شده است. از خود گشتگی، مسئولیت پذیری و بر جا گذاردن میراث نیکو ارزشهای دیگرند که آنها نیز بصورت ازدواج، تشکیل خانواده و نهادهای مدنی، انجام خدمت سربازی، پرداخت مالیات، دستگیری از بینوایان و... هنجار می یابند. اما باید دانست که یک ارزش واحد ممکن است در جوامع گوناگون، و در مقاطع مختلف تکامل یک جامعه، به صورت هنجارهای گوناگون در آید. مثلا احترام به والدین و فرزند دوستی ارزشهای عام اخلاقی بوده اند؛ اما اشکال بروز این احترام و دوستی در گذر تاریخی جوامع متفاوت بوده و خواهند بود. بررسی این تفاوتها موضوع پژوهشی برای علم جامعه شناسی فرهنگی است؛ و در قرآن زمینه ای برای **آموزش** و **آزمایش** می باشد:

"ای مردم! همانا شما را از مردی و زنی آفریدیم؛ و (سپس) شما را در اقوام و قبایل قرار دادیم (در قالب اقوام و نژادهای گوناگون بر روی زمین گستراندیم) تا (تفاوتهای فرهنگی) یکدیگر را بشناسید. همانا ارزنده ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست" (حجرات، ۱۳)؛

"و از نشانه های او (خداوند) آفریدن آسمانها و زمین، و تفاوت شما در زبان و رنگ (پوست) است. همانا برای دانشمندان در این کار نشانه ها موجود است (تفاوتها لازمه شناسایی و راهیابی و پیشرفت هستند)" (روم، ۲۲)؛

"برای هر یک از شما (هر گروه اجتماعی) راه و روشی (ویژه و متمایز در زندگی اجتماعی) قرار دادیم؛ و اگر خدا می خواست شما را یک ملت واحد (با فرهنگ و مرام و قوانین واحد) می گرداند. ولی (چنین نکرد) تا شما را در آنچه (از توانمندیها و ویژگیها) به شما داده بیازماید (آزمون "وحدت" بنیادی ارزشها و آموزه ها در "کثرت" راهها و روشها). پس (ای متقیان!) در کارهای نیک از هم پیشی بگیرید (و بدانید که) بازگشت همگی شما بسوی خداست؛ آنگاه (خداوند) در آنچه اختلاف داشتید شما را آگاه می کند" (مائده، ۴۸).

یک جامعه انحراف اخلاقی و "هنجار شکنی" را نمی پذیرد و فرد خاطی را برای "سازگاری" زیر فشار می گذارد؛ اما اگر هنجار در جامعه سیاسی شده و به **قانون** ارتقاء یابد، پلیس و نهاد دادگستری با سیستم پاداش و کیفر خود مسئول اجرا و رعایت هنجارها در جامعه می شوند! باید دانست که جوامع و سامانه های کوچکتر اجتماعی ممکن است در تبدیل ارزش به هنجار دچار خطا شوند و نهایتا رفتار اجتماعی بگونه ای "تنظیم" شود که با ارزش بنیادین خود در تضاد افتد. مثلا ممکن است یک تبیین

سطحی و یکجانبه از ارزشهای اخلاقی، که تبدیل به هنجار و رسوم فرهنگی در اقشار خاصی از جامعه شده است، به دستورالعملهای فراگیر حکومتی ارتقاء یابد؛ بدانگونه که در ایران کنونی شاهدیم. در اینجاست که پروژه بازنگری به ارزشها، اصلاح قانون و ساختار حکومتی، و چه بسا جنبش اجتماعی برای تغییر ضروری می شود.

"ملت" و "نژاد"؛ ناسیونالیسم و نژادپرستی

شناخت و تحلیل دو پدیده اجتماعی ناسیونالیسم و نژادپرستی، و حتی مفاهیم بنیادی آنها (ملت[15] و نژاد)، از مقوله های چالش برانگیز در ادبیات علوم اجتماعی معاصر بوده است. در این گفتمان نخست باید بگویم که جنبش و رفتار نژادپرستانه عمدتا و اساسا با **پنهانکاری** همراه است؛ بدین معنا که انگیزه ها و اهداف نژادپرستانه در قالب انگیزه مانندها و هدف مانندهای بلند مدت چون "آرمان ملی – میهنی"، "پاسداشت فرهنگ و ادب ملی"، "میراث تاریخ باستانی مشترک" و...، و کوتاه مدت چون بهسازی و حفاظت از منافع ملی در حوزه های گوناگون اجتماعی، عرضه می شوند. اما **آشکار سازی** انگیزه و هدف، شکل سازمانی و فعالیت جنبشهای نژادپرستانه را شدیدا تحت تأثیر قرار می دهد؛ و به آنها خصلت **محفلی** و **زیرزمینی** می بخشد. این جنبشها با آشکارسازی توان **فراگیری** و فعالیت **علنی** را در جوامع رشد یافته از دست می دهند. از اینروست که نژادپرستان با آنکه خود را بلحاظ نظری تکامل یافته ناسیونالیسم می دانند، برای کسب اعتبار و پشتیبانی گسترده تر اجتماعی خود را در پس "پان ها" (پان ایرانیسم، پان ترکیسم، پان عربیسم و...) و "آرمانهای ملی – میهنی" پنهان می کنند. آنها نه تنها از "ملت" که از "فرهنگ" نیز تبیین نژادی دارند؛ بگونه ای که "نژاد" و "فرهنگ" در دیدگاه آنها جدایی ناپذیر می نماید. در پس کوشش آنها در حفظ "خلوص فرهنگی" و "پاکسازی ادبیات ملی از واژه های بیگانه" باور به "تبار پاک" و "نژاد برتر" نهفته است. اما "خلوص نژادی و فرهنگی" اقوام در واقعیت اجتماعی – تاریخی آنها تنها یک **توهم** و یک **ناممکن** است؛ و ناگزیر این خلوص ادعایی با دروغ و افسانه و رؤیا همنشین می شود.

مفهوم **نژاد** بر مبنای رنگ پوست و شکل اندام اساسا مفهومی انسان شناختی است، و جامعه شناسان نیز بر تعریف علمی آن در انسان شناسی زیستی تکیه دارند؛ اما آنها بررسی تعلقات نژادی چون گرایش به نژادپرستی و پیامدهای اجتماعی آنرا همچون مفهوم ملت و پدیده ناسیونالیسم در حوزه تحقیقاتی خود می دانند. در این معنا از نژاد، نژادپرستی کلاسیک و ناسیونالیسم برغم وجوه مشترک

---

[15] در این گفتمان، واژه ملت را نه به معنای حقیقی آن در ادبیات کهن عربی و فارسی، بلکه به معنای (Nation) فرض کرده ام.

نظری – تجربی و همکاری با یکدیگر ریشه های جداگانه دارند؛ اما "نژاد" در معنای **هم خونی** و پیوند ژنتیک پایه عصبیت کهن قبیله ای و قومی در تاریخ انسان بوده است که در فاز سرمایه داری تکامل تاریخ نیز به **ناسیونالیسم** فرا رویید. ناسیونالیسم نیز جنبش فراگیری پدید آورد که نژادپرستی نیز بدلیل مشترکات بنیادی، و بمثابه یک گرایش افراطی اغلب "پنهان"، از درون آن سر بلند کرد. از ویژگیهای ایدئولوژیک این ناسیونالیسم آمیزش و پیوند تخیلی تاریخ (اساسا جعلی و دروغین) گذشته با رویدادهای جاری و حتی آتی حیات قوم مسلط و توسعه طلب است (نگاه کنید به کتاب "تاریخ سیاسی ایران باستان")؛ و خاستگاه طبقاتی اسطوره های تاریخی آن نیز **اشرافیت** است.

در بررسیهای جامعه شناختی متفکران صهیونیست غربی از پدیده **نازیسم** در آلمان، که یکی از اشکال نژادپرستی بشمار است، غالبا بسیار آشفته اما هدفمند یهودستیزی به "سامی ستیزی" تعبیر می شود؛ در حالیکه اعراب اکثریت سامیان را تشکیل می دهند. در این بررسیهای مغرضانه همچنین یهودستیزی و نژادپرستی یکسان انگاشته می شوند تا ماهیت نژادپرستانه **اسلام هراسی** و بیگانه ستیزی کنونی بورژوازی غرب که اساسا و عمدتا متوجه مهاجران مسلمان است، نادیده گرفته شود. در ترفندی دیگر، معنای گروههای قومی و نژادی را چندان می گسترند که سالمندان، زنان، بازنشستگان، معلولین ذهنی و منحرفین جنسی را هم در بر می گیرد؛ و هدف از این ترفند هم پیشگیری از تمرکز اذهان بر حقوق اقوام مهاجر در جوامع غربی است که تحت ستم و تبعیض و تحقیر می باشند.

واژه **ملیت** نیز نیازمند توضیح است. ملیت در جامعه شناسی نوین گویای تعلق انسانها به یک مجموعه تاریخی – فرهنگی و یا سیاسی بنام "ملت" است که در عصر بورژوازی با حقوق شهروندی از یکسو و منافع طبقه حاکم (دولت و مالکان ابزار تولید) از سوی دیگر گره خورده است. در ناسیونالیسم و نژادپرستی، با دو "ملت" روبرو هستیم: "ملت حقیقی" پنهان و "ملت مجازی" آشکار. در تبلیغات آشکار و بیرونی این دو گرایش بهم پیوسته، یک "ملت مجازی" ظاهرا بزرگ معرفی می شود (مثلا "ملت ایران" در تبلیغات ناسیونالیستها و نژادپرستان ایرانی)؛ اما در انگیزه و هدف پنهان خود تنها باور به یک "ملت حقیقی" براستی کوچک (قوم فارس؛ و نه "ملت ایران") موجود است که باید بر دیگران تسلط و برتری یابد. در تفکر پنهان ناسیونالیسم و نژادپرستی، دایره ملیت بسیار تنگ و اندازه ملت بسیار کوچک است[16].

---

[16] یک نگاه اجمالی بر دعاوی ایرانیان وابسته به این جریان در پایگاههای اطلاعاتی و شبکه های اجتماعی آنها این سخن را به روشنی اثبات می کند: ترک و عرب و لر و بلوچ و کرد و ترکمن و غیره بدلایل نژادی و یا فرهنگی از "ملت ایران" نیستند؛ مسیحیان ایرانی از آغاز "مهاجر" بوده اند؛ روشنفکران ایران که بر جمهوریت و مردم سالاری پای می فشارند، و بویژه کسانی از آنها که گرایش چپ دارند، از "خائنین به ملت ایران" هستند؛ آنها که تاریخ نگاری دروغین و شاه محور را نقد کنند، "دشمن ایران و ایرانی" بشمار می روند؛ و از همه مهمتر آنکه انبوه جمعیت مسلمان با هر گرایش سیاسی و اجتماعی، که اکثریت مردم ایران را تشکیل می دهند، ایرانی بشمار نمی آیند! خودتان

اما کارکرد سیاسی – اجتماعی "ناسیونالیسم" در همه جا و همه اشکال یکسان نیست؛ و در این زمینه، ناسیونالیسم ارتجاعی سرکوبگر (**شووینیسم**) در برابر "ناسیونالیسم آزادیخواه و استقلال طلب"، که اصولا نباید ناسیونالیسم خوانده شود، قرار می گیرد. باید یادآور شوم که ناسیونالیسم چه آنجا که با نژادگرایی در هم می آمیزد و چه آنجا که بر پایه پیوندهای خونی و فرهنگی و تاریخی شکل می گیرد، اساسا خصلت ارتجاعی و شووینیستی و توسعه طلبانه دارد. اما در عصر استعمار و امپریالیسم، که توسعه طلبی به ناسیونالیسم جوامع سلطه گر پیوست، جنبشهایی مردمی در جهان تحت سلطه و استثمار بر پایه استقلال و آزادی از سلطه گران پدیدار شد که به غلط به جنبشهای ناسیونالیستی شهرت یافته اند: انقلاب ضد استعماری مردم چین به رهبری دکتر سون یات سن؛ نهضت ضد استعماری هند به رهبری گاندی؛ جنبش ملی شدن صنعت نفت ایران به رهبری دکتر محمد مصدق؛ نهضت ملی شدن کانال سوئز به رهبری عبدالناصر؛ انقلاب مسلحانه مردم الجزایر و... از آنجا که در ادبیات سیاسی – تاریخی معاصر انگ ناسیونالیسم بر پیشانی جنبشهای مردمی نامبرده خورده است، آنها در اینجا "ناسیونالیسم آزادیخواه و استقلال طلب" نامیده شده اند تا در ماهیت و کارکرد از جنبشهای واقعا ناسیونالیستی با خصلت ارتجاعی – شووینیستی متمایز گردند. در این رابطه باید به تفاوت بنیادی ناسیونالیسم و میهن دوستی نیز اشاره کنم که عمدا نادیده گرفته می شود. ناسیونالیستها در جوامع تحت سلطه به دروغ خود را میهن دوست یا وطن پرست می نامند؛ در حالیکه رهبران سیاسی و فرهنگی این نهضتهای ارتجاعی – شووینیستی وابسته به سلطه گران جهانی بوده و در راستای اهداف آنها خلقهای میهن خود را هم سرکوب کرده اند. پروژه های **ملت سازی** بر پایه سرکوب خشن قومی و تاریخ نگاری دروغین در ایران و عراق و ترکیه و افغانستان و غیره اساسا از سیاستهای استعماری و امپریالیستی بوده است که بدست این رهبران بومی پیاده گشته است؛ و ناسیونالیسم آنها هم نتیجه این "ملت سازی" ها بوده است. اما میهن دوستی راستین را در جنبشهای مردمی ضد استعماری و ضد امپریالیستی، که از آنها یاد شد، می توان مشاهده کرد. در این جنبشها بر دستاوردهای ارزشمند تاریخی همه اقوام میهن در مسیر استقلال و آزادی و توسعه تکیه می شود، و نه بر "برتری ذاتی و فرهنگی" قوم مسلط بر میهن و آنچه که از "نیاکان مقدس" این قوم به ارث رسیده است.

دکترین ناسیونالیسم (و نژادپرستی) در جوامع سلطه گر همچنین در پیوند بنیادی با "منافع اقتصادی" و سیاستهای توسعه طلبانه طبقه سرمایه داری حاکم بر این جوامع است. بگفته **گیدنز**، ناسیونالیسم به طبقات مسلط امکان می دهد که "منافع ملی" را بازتعریف کنند و برای استبداد و استثمار به آن متوسل

براورد کنید که چه کسانی در "حقیقت" دارای ملیت ایرانی بوده و "ملت ایران" را تشکیل می دهند: تنها عده قلیلی سلطنت طلب اشرافی مدعی "نژاد آریایی"؟! و "فرهنگ پارسی"؟! که بر دینهای مجاز زرتشتی و یهودی و بهایی هستند؟!

شوند؛ و اگر ناسیونالیسم بمثابه یک مرام به نظام "ملت – دولت" پیوند یابد، به توتالیتاریسم و "کنترل" و "ترور" راه می برد (کتاب "ملت – دولت و خشونت").

نکته پایانی آنکه ناسیونالیسم و نژادپرستی برای تثبیت ایدئولوژیک خود اغلب در یک "الهیات ویژه قومی – نژادی"، که شرک مجسم است، توجیه و تبیین می شوند. در این الهیات، یک قوم و نژاد ذات "اهورایی" و دیگر اقوام و نژادها ذات "اهریمنی" می یابند! این قوم و نژاد "نظر کرده" و "برگزیده" خداوند بار یک رسالت الهی را نیز بر دوش می کشد؛ رسالت پاکسازی قومی – نژادی در جهان و اثبات سروری قوم و نژاد "برگزیده" خداوند!

در یک جمع بندی و سنجش فشرده باید گفت که ناسیونالیسم و نژادپرستی، هر دو مرام، با **استثمار** (سرمایه داری)، **سلطه** (استبداد و استعمار و امپریالیسم)، **قهر** (سرکوب و پاکسازی قومی – نژادی) و **نفرت پراکنی** (دشمن تراشی و کینه توزی و جنگ افروزی) در پیوندی جدایی ناپذیر هستند (کتاب "امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار"، بخش چهارم). در تبیین جامعه شناختی – تاریخی قرآن، **باستان گرایی** طبقات اشرافی و ثروتمند چالش اصلی بعثت های توحیدی پیامبران بوده است؛ و البته تجربه تاریخی نشان داده است که باستان گرایی و **شرک** و **اشرافیت** از شناسه های دو پدیده ناسیونالیسم و نژادپرستی هستند:

"(مشرکان) گویند: ما نیاکان خود را بر آئینی یافتیم و ما نیز در پی آنها بر هدایت هستیم! و بدینگونه در هیچ شهر و دیاری پیش از تو پیامبر بیم دهنده ای نفرستادیم جز آنکه ثروتمندان آن دیار گفتند ما نیاکان خود را بر آئینی یافتیم و از آنچه بر جای گذارده اند پیروی خواهیم کرد. (پیامبرشان) گفت: (حتی) اگر من آئینی هدایت کننده تر از آئین نیاکان شما آورده باشم (باز هم آنها را پیروی می کنید)؟! آنها پاسخ دادند ما به آنچه شما آورید (در هر حال) کافریم!" (زخرف، ۲۴ – ۲۲)؛

"آگاه باشد و بترسید! بترسید از فرمانبری مهتران و بزرگانتان که (به سبب "شرف" و جاه خود) گردنکشی کردند؛ به گوهر خود فخر فروختند و نژاد خود را برتر و بالاتر دانستند؛ و بر پروردگارشان نسبتهای زشت روا داشتند (مدعی شدند که خداوند اقوام و نژادهای بشری را نابرابر آفریده؛ برخی را برای سروری و فرمانروایی، و برخی را برای بندگی و فرمانبری آفریده است)" (نهج البلاغه، خطبه قاصعه).

جنسیت و نگاه جنسیتی

بررسی جوامع "مادرسالاری" و "پدرسالاری" در کانون پژوهشهای مردم شناختی و تاریخی معاصر بوده است؛ و جامعه شناسان اساسا به تغییرات موقعیت، نقش و وظایف زن و مرد در خانواده و جامعه مدرن، و نیز نهضتهای زنان در جوامع "مردسالار"، تمرکز کرده اند.

از واپسین دهه های سده گذشته میلادی، نگاه جنسیتی به مسائل اجتماعی کاربرد گسترده ای در علوم اجتماعی یافته است. حقیقت آنستکه زن و مرد در یک رابطه تعاملی – تقابلی (دیالکتیکی) به پدیده ها، ساختارها و فرآیندهای اجتماعی خرد و کلان هستی داده اند؛ و هیچیک از دو جنس برکنار از مسائل و مشکلات جانبی پدید آمده در جامعه و تاریخ نیستند. بنابراین، پژوهشهای جامعه شناختی خرد و کلان هنگامی می توانند واقع بینانه و راهگشا باشند که در تحلیل مسائل و رویدادها نگاه جنسیتی را فراموش نکنند. امروز، بررسی و سنجش و تبیین در موضوعات بنیادی دانش جامعه شناسی چون شخصیت، گروه، خانواده، طبقه اجتماعی، نهاد و ساختار، دولت و احزاب سیاسی، فرهنگ، ملیت، ارزش، هنجار، اسطوره، معرفت، دین و ایدئولوژی بدون در نظر گفتن جنسیت صورت نمی گیرد؛ و جامعه شناسان گرایش نیرومندی یافته اند که نه تنها موقعیت و کارکرد زن و مرد در خانواده و نهادهای اجتماعی خرد و کلان را بازبینی کنند، بلکه تفاوتهای جنسیتی را نیز مثلا در انتخابات، گرایش سیاسی و مذهبی، رفتارها و کنشهای اجتماعی، مدیریت اقتصادی، بزهکاری، بهداشت و درمان، معرفت شناسی و آموزش، و حتی آگاهی و جهتگیری طبقاتی در نظر بگیرند. بی تردید، نگاه جنسیتی برای آنکه بتواند پژوهشهای جامعه شناختی را کارآمد گرداند باید کاراکتر واقع بینانه، بیطرفانه و انتقادی هم داشته باشد؛ در غیر اینصورت، با دامن زدن به عصبیت و جانبداری جنسی این پژوهشها از ارزش علمی و کارآمدی اجتماعی ساقط می شوند و زمینه برای دیدگاههای یک بعدی جنسیتی (مرد سالاری و مرد محوری یا زن سالاری و زن محوری) در جامعه شناسی فراهم می شود. امروز شاهد هستیم که نگاه جنسیتی به پدیده ها و فرآیندهای اجتماعی نزد پاره ای از جامعه شناسان، که در دام عصبیت و جانبداری جنسی افتاده اند، به جامعه شناسی فمینیستی (زن محور)[17] ارتقاء یافته است؛ و این پدیده در

[17] فمینیسم اساسا یک گرایش سیاسی – ایدئولوژیک در پیوند با قدرت است. این گرایش بهیچ وجه مترادف با نگاه جنسیتی در جامعه شناسی و یا جنبش برابری خواه زنان نبوده و تنها وارونه مردسالاری و مردمحوری است؛ بدین معنا که مدعی بی نقصی و برتری ذاتی زنان می باشد. بی دلیل نیست که در اروپا با نزدیک به دو قرن پیشینه و پیشگامی در جنبش زنان، بسیاری از زنان برابری خواه در سطح جامعه (و نه در میان نخبگان وابسته) از اینکه فمینیست خوانده شوند بیزارند! باری، اگر این گرایش را بر پایه تجربه اجتماعی و نه بر اساس دعاوی نظری آن بسنجیم، سه ویژگی در این گرایش خواهیم جست: ۱) کانون توجه آن روابط قدرت در درون خانواده است و به روابط قدرت در جامعه بی اعتنا یا کم توجه است؛ ۲) در عمل تسلیم قدرتهای سیاسی و اقتصادی حاکم بر جوامع سرمایه داری می باشد؛ و از آنجا که تضاد زن و مرد را جایگزین تضادهای بنیادی در جامعه سرمایه داری می سازد، ابزار دست قدرت جهت فریب مردم و کاهش حساسیت به ستمهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در این جوامع می شود. فمینسیم مبارزه با استبداد، استثمار و استحمار سرمایه داری را فراموش می کند؛ و بیهوده نیست که نه تنها در رسانه های وابسته به قدرت بگونه ای گسترده و سیستماتیک تبلیغ می شود، بلکه نقد آن نیز "امکان ناپذیر" و در صورت امکان

رسانه های وابسته به قدرت با دستکاری هدفمند در آمارها و نتیجه گیریها آشکارا بیان تبلیغی – تحمیلی یافته و دانش جامعه شناسی را به ابتذال کشانده است. نگاه جنسیتی به مسائل، پدیده ها و فرآیندهای اجتماعی برای آنکه همه جانبه، واقع بینانه و راهگشا باشد، و از عصبیت دوری گزیند، باید بر پایه تعامل دیالکتیکی و تقابل تکمیلی زن و مرد در امور اجتماعی (و نه جداسازی مکانیکی آنها) استواری جوید؛ زیرا این مناسبات در هم تنیده اجتماعی زن و مرد است که واقعیت اجتماعی – تاریخی را در همه لایه ها، سطوح و ابعاد آن شکل می دهد و متحول می سازد. نگاه و رویکرد یکجانبه جنسیتی و جداسازی مکانیکی زن و مرد در جامعه شناسی خرد و کلان دستاوردها و پیامدهای زیانباری خواهد داشت. عامل اجتماعی جنسیت را باید در ریشه یابی و حل مسائل، بررسی فرآیندها، نقد و سنجش نهادها و ساختارها، و سرانجام پیش بینی تحولات اجتماعی در نظر گرفت؛ اما نباید آنرا معیار دسته بندیها در لایه ها و سطوح مختلف اجتماعی، و از آن بدتر معیار همه ارزشها و سنجشها در جامعه شناسی کاربردی ساخت. جنسیت تنها یک عامل متغیر اجتماعی است که در کنار دیگر عوامل محیطی (زیستی – جغرافیایی، فرهنگی، روانشناختی، سیاسی و تاریخی) باید در بطن ساختارهای اجتماعی خرد و کلان و تحولات آنها بررسی شود تا نتایج تحقیق انطباق بیشتری با واقعیت اجتماعی داشته و راهگشای پیشرفتهای اجتماعی باشد. عامل جنسیت نه تنها خود متغیر است؛ بلکه همچنین تابع عوامل زیست شناختی، ذهنی – روانشناختی و نیز سایر متغیرهای اجتماعی – تاریخی می باشد. درجات تأثیر پذیری و تأثیر گذاری متقابل جنسیت با دیگر متغیرها هر یک موضوع تحقیقی مستقل در جامعه شناسی تحلیلی – کاربردی و علوم اجتماعی ترکیبی تواند بود؛ و البته در هر یک از حوزه های نامبرده نیز پژوهشها آغاز شده، مفاهیم شکل گرفته، و نظریه ها طرح شده اند...

ضرورت فهم مناسبات و رفتار اجتماعی زن و مرد بر پایه تعامل و تقابل تکمیلی (تفاوت جنسیتی در تشابه صفت و عمل و هدف متعالی انسانی) ویژگی جامعه شناسی توحیدی قرآن است:

"بی گمان مردان و زنان مسلمان؛ مردان و زنان با ایمان؛ مردان و زنان فروتن؛ مردان و زنان راستگو؛ مردان و زنان شکیبا؛ مردان و زنان نرم دل؛ مردان و زنان بخشنده؛ مردان و زنان روزه دار؛ مردان و زنان پاکدامن؛ و مردان و زنان بسیار یاد کننده خدا. خداوند بر ایشان آمرزش و پاداشی بزرگ فراهم ساخته است" (احزاب، ۳۵)؛

"مردان با ایمان و زنان با ایمان؛ یار و یاور یکدیگر هستند؛ به نیکی امر می کنند و از بدی باز می دارند؛ نماز به پا می دارند و زکات می دهند؛ و خدا و فرستاده اش را پیروی می کنند. خداوند بزودی آنها را مورد رحمت خود قرار خواهد داد" (توبه، ۷۱)؛

نیز بسیار "پر هزینه" است! ۳) این گرایش در درون خانواده نیز خواهان بیرون آمدن زن و مرد از رابطه قدرت نیست؛ بلکه خواهان تعویض جایگاه زن و مرد در رابطه قدرت است!

"هر کس از زن و مرد عمل شایسته بجا آورد در حالیکه از ایمان آورندگان باشد آنها در بهشت جاویدان وارد گردند و آنجا روزی فراوان دارند" (مؤمن، ۴۰).

قرآن نشان می دهد که نه تنها در رشد و پیشرفت که در بروز عادات زشت و ناپسند اجتماعی نیز، که بازدارنده همبستگی و دوستی و پیشرفت است، زن و مرد از هم جدا نبوده و هر کدام به اشکالی در پیدایی، رشد و ماندگاری آن سهیم می باشند:

"ای کسانیکه ایمان آورده اید! قومی قوم دیگر را مسخره نکند، شاید آن قوم بهتر از ایشان (قوم مسخره کننده) باشد؛ و نه زنانی دیگر زنان را (مسخره کنند)، شاید آنها بهتر از اینها (زنان مسخره کننده) باشند. و از یکدیگر (به نیش و کنایه) عیب جویی نکنید؛ و به القاب (زشت) از هم یاد نکنید که نام فاسقان را (بر انسانها) نهادن پس از ایمان (آوردن آنها) بد روشی است (شما را به رنج و سختی می افکند)؛ و آنکس که (از تحقیر و آزار روانی دیگران) باز نگردد، همانا از ستمکاران است" (حجرات، ۱۱).

فصل پنجم:

جامعه شناسی تاریخی

مناسبات دیالکتیکی میان جامعه شناسی و علم تاریخ

ضریب عاطفی – ایدئولوژیک در علم تاریخ، که بنا بر ماهیت از تجربه غیر مستقیم کمک می گیرد، بسیار بزرگتر از جامعه شناسی و دیگر علوم اجتماعی است؛ زیرا علم تاریخ در پی شناخت واقعیتی بر می آید که دیگر موجودیت ندارد. در این میان، نیاز سلطه گران به اثبات "برتری" خویش نیز مزید بر علت می شود؛ نیازی که با جعل و تحریف تاریخ و "ملت سازی" پاسخ می گیرد. آری! نیاز مستبدین بومی و سلطه گران جهانی به "ملت سازی" سبب جعل و تحریف در واقعیات تاریخی جوامع شده است؛ و لذا آنچه "آگاهی تاریخی" نامیده می شود، چه بسا به زمان سر آمده ای تمسک می جوید که از پایه ساختگی و "مهندسی شده" می باشد! فاجعه آنجا رخ می دهد که این آگاهیهای وارونه تاریخی در روان و وجدان جمعی یک ملت می نشیند و به رفتار اجتماعی شکل و جهت می دهد! آنجاست که باید گفت آن ملت بازیچه دست سلطه گران و مستبدین شده است! اما دیالکتیک میان دو علم جامعه شناسی و تاریخ راهی برای پیشگیری از گسترش جعل و تحریف و جزمیت در "آگاهی تاریخی" است. در نظریه

نسبیت خاص، زمان بعد استمراری حرکت ماده و مکان بعد انتشاری آن است. بر این پایه، واقعیت تاریخی نیز بعد استمراری حرکت اجتماعی می شود؛ حرکتی که خود دارای سه بعد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در هر مکان یا ساختار اجتماعی و حوزه تمدنی می باشد. واقعیت تاریخی با بخشی از واقعیت اجتماعی تلاقی دارد که در آن انسانها به انگیزه **تغییر** به پا خاسته و در تدارک براندازی آئین یا نظم کهن اجتماعی و جایگزین کردن آن با آئین و نظمی نوین، مطابق با نیازها و آرمانهای خود هستند. بی گمان، بازتاب این واقعیت در ذهن انسان با تعصب و عاطفه و خیال همراه خواهد بود. اما برخلاف تاریخ و باستان شناسی، دانش جامعه شناسی همچون دیگر علوم اجتماعی چون سیاست و اقتصاد یک شناخت علمی از واقعیت اجتماعی موجود است و می تواند با برون رفت از دایره تنگ تجربی – تعقلی طبقه حاکم از روشهای مستقیم و گسترده تجربی بهره مند باشد؛ از پندار و افسانه و گزافه گوییهای قومی – فرقه ای فاصله بگیرد؛ و با عرضه قالبهای مفهومی راهنما به علم تاریخ، به شناخت واقع بینانه تاریخی یاری رساند. شناخت علمی تاریخ و حوادث تاریخی نیز با نمایاندن راههای تکامل و انحطاط اجتماعی در خطوط کلی آنها می تواند راه تبیین و سرانجام شناسی پدیدارهای اجتماعی را بگشاید. علوم ترکیبی "تاریخ اجتماعی" و "جامعه شناسی تاریخی" نتیجه مناسبات دو جهته دیالکتیکی میان این دو علم است. دانش جامعه شناسی تاریخی، برخلاف علم تاریخ که هدف انحصاری آن شناخت واقعیت تاریخی است، و برخلاف علم جامعه شناسی که ساختار و پدیدار اجتماعی را بی توجه به تاریخ آن مطالعه می کند، جامعه را از تاریخ آن جدا نمی گرداند. این دانش ترکیبی راهگشا، کارکرد و قوانین تغییر یک ساختار اجتماعی را در متن تاریخ پیدایش و تکامل آن فهم و تبیین می کند. اگر پژوهشگر تاریخ اصولا تمایل دارد واقعیت اجتماعی را کلیتی واحد و همگون ببیند، یک جامعه شناس می داند که این واقعیت، از درون و بیرون، بگونه ای فزاینده متنوع و سر در گریبان رقابت و ستیز است. روش کاربردی جامعه شناسی، شناخت زیرساختهای اقتصادی جامعه (ابزار تولید و مناسبات تولیدی)، ساختهای اجتماعی و نیز آثار تمدنی – فرهنگی که ساختها را استوار و پا برجا می سازند است. در علم جامعه شناسی، ساخت اجتماعی کل و سامانه های درونی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی آن در مناسبات تعاملی – تقابلی با یکدیگر مطالعه می شوند؛ اما در روش کاربردی رایج در علم تاریخ، رویدادهای تکرارناپذیر در زنجیره ای بی گسست در کنار هم قرار می گیرند؛ افزون بر این، میان گذرگاه تحول ساختهای اجتماعی به یکدیگر، و نیز میان پدیدارهای اجتماعی گوناگون و حتی نامرتبط با هم، پیوندی پرمایه برقرار می شود. در روش معمول تاریخی، میان ساختها و پدیده های متنوع با درجات متفاوت تکاملی پل زده شده و این فاصله ها پر می شوند. <u>این وحدت درونی مبالغه آمیز میان ساختارها و پدیدارها در مراحل مختلف تکاملی تنها در دنیای ذهنی مورخان یا آنچه آنها "آگاهی تاریخی" می نامند شکل و موجودیت یافته است؛ بی آنکه در عینیت یا واقعیت تاریخی جایگاهی داشته باشد</u>. آنچه نگاه

خطی و بی گسست به حوادث را در روش شناسی تاریخ "تصدیق" می کند، باور به "علیت تاریخی" و "نیروی جبری تاریخ" است؛ یک نظم علیتی سختگیر که وقایع تاریخی را در زنجیره ای از "علت و معلول" ها به یکدیگر پیوند زده و آنها را "اجتناب ناپذیر" می گرداند. در جامعه شناسی نیز از نظم علیتی بمثابه یک اسلوب خاص تبیین استفاده می شود؛ اما این نظم به شدت و سختگیری علیت تاریخی نیست، زیرا در دانش جامعه شناسی به گسست زمانها بیش از پیوست آنها توجه می شود و پیوستها هم نسبی تر هستند. در "علم تاریخ"، زمانها و ادوار تاریخی بر حسب تمایل و دیدگاه اعتقادی "مورخ"، و نه بر مبنای واقعیت زندگی اقوام، طبقات و حکومتها در گذشته، ساخته و حتی گاه جا به جا می شوند: برخی از زمانها بسود برخی دیگر دستچین و برگزیده می شوند تا "آگاهی مطلوب تاریخی" یا به زبان روشن تر یک "ایدئولوژی سیاسی معطوف به قدرت" شکل بگیرد. در اینجاست که مورخ با بازسازی دلخواه گذشته خویشتن را در جایگاه پیامبران گذاشته و از آینده هم خبر می دهد! در علم تاریخ، عامل بازدارنده حقیقت جویی آنستکه دو مشکل کمبود اسناد (مطمئن) و روش تجربی غیر مستقیم به **ابهامات** بسیاری راه می برد؛ ابهاماتی که در بازسازیهای ذهنی و دلخواه گذشته به افسانه و دروغ و گزافه هم آلوده شده و راه پژوهش علمی را بسی سخت تر و تاریک تر می گرداند[18].

دانشهای جامعه شناسی و تاریخ، آنگاه که در تقابل تکمیلی با یکدیگر قرار گیرند، می توانند تعادلی سازنده و پویا میان "پیوست و گسست" و "وحدت و کثرت" امور برقرار ساخته و ضعفهای یکدیگر را جبران کنند: جامعه شناسی از تحلیل زنجیروار و دقت کلی علم تاریخ در تحلیل و سنجش امور و ساختهای اجتماعی حال حاضر سود می برد؛ صورت بندیهای جامعه شناختی و کارکرد مناسبات اجتماعی نیز پایه آگاهی تاریخی می شوند. کلیتهای تعیین شده و صورتهای کیفا متمایز اجتماعی، **امر عام** تاریخی را محدود می گردانند. کاربرد توأمان تاریخ و جامعه شناسی و فهم تقابل تکمیلی این دو علم، همچنین راه شناخت واقع بینانه انقلابها و جنبشهای اجتماعی و نیز عمل مؤثر و پربار اجتماعی را هموار می سازد. اگر تاریخ انقلابها و جنبشهای اجتماعی بیشتر از جامعه شناسی موردی آنها ضریب فلسفی – ایدئولوژیک دارد، اما به نگاه جامعه شناختی آنها عمق و معنا می بخشد. بنابراین نباید گذاشت که هیچیک از این دو علم اجتماعی از قلمرو خود خارج شده و دیگری را زیر پوشش و فرمان بگیرد؛ هر دو معطوف به شناخت ابعاد و جنبه های گوناگون واقعیت انسانی در زمان – مکان اند که میان آنها نیز مناسبات دیالکتیکی برقرار است. اصولا گرایش امپریالیستی علوم (تجاوز و اشغال قلمرو علوم

[18] ابهامات در زمینه تاریخ تمدن و فرهنگ ایران بسیار غلیظ و سنگین است. دلیل غلظت و سنگینی ابهامات نیز آنستکه نگارش "تاریخ ایران" در عصر جدید نه بومی و نه علمی بوده است. انگیزه های سیاسی در بازسازیهای ذهنی و دلخواه گذشته نیز این ابهامات را به انبوهی از دروغ و افسانه و گزافه آغشته است. پژوهشگر تاریخ ایران کار بس سترگی در زدودن پندارها و آگاهیهای فریبنده و وارونه تاریخی در پیش رو دارد.

توسط یکدیگر) سبب قطبی شدن روابط میان آنها می شود؛ و تقابل قطبی نیز مانع از شناخت و عمل صحیح اجتماعی می شود. جداسازی مکانیکی لایه ها و ابعاد واقعیت اجتماعی و نادیده گرفتن کلیت آن توسط مورخان[19]، و یا توجه انحصاری جامعه شناسان به اشکال عینی موجود و نادیده گرفتن بعد تاریخی و پویای واقعیت اجتماعی، نه تنها مانع همکاری و تعامل تاریخ و جامعه شناسی بلکه سبب قطبی شدن آنها می شود. در برابر، برقراری مناسبات دیالکتیکی میان این دو علم اجتماعی، که با یک نگرش سیستمی و پویا امکان پذیر می شود، نتایج پربار و درخشانی بدنبال خواهد داشت. تطبیق قوانین دیالکتیک در جهان انسانی، مکانیسیسم و فریفتاری را از علم تاریخ، و جمود و سطحی نگری را از جامعه شناسی، می زداید. دیالکتیک بیان وحدت در جهان واقعی انسانی است؛ و لذا کاربرد آن همه حوزه های معرفتی در علوم انسانی را به وحدت می کشاند. دیالکتیک میان دو علم اجتماعی تاریخ و جامعه شناسی، به پیدایی دانش **جامعه شناسی تاریخی** انجامید که در این فصل نگاهی به سیر تکاملی و دستاوردهای آن خواهیم داشت. این دانش حلقه واسطه ای است که جامعه شناسی را بسوی تبیین تاریخ هدایت می کند؛ اما باید دانست که همچون علم و فلسفه، جداسازی کامل مباحث و مقوله های "جامعه شناسی"، "جامعه شناسی تاریخی" و "تبیین تاریخ" از یکدیگر ممکن نیست. پایه هر سه معرفت بر پویش جدالی اجتماع انسانی و مناسبات ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه استوار است.

مناسبات دیالکتیکی ابعاد سه گانه واقعیت اجتماعی

قوانین جاری در نظم عام جامعه شناختی، ناظر بر مناسبات میان سه بعد اصلی واقعیت اجتماعی یعنی سیاست، اقتصاد و فرهنگ است:

۱) مناسبات میان اقتصاد و سیاست: حکومتها و احزاب سیاسی پایگاه طبقاتی و سیاستهای اقتصادی دارند. هیچ حکومت یا حزب و سازمان سیاسی نیست؛ مگر آنکه برآمده از قشر یا طبقه خاص اجتماعی بوده، بر اقشار و طبقاتی متکی بوده و از منافع اقتصادی اقشار و طبقاتی خاص در جامعه حمایت کند.

۲) مناسبات میان اقتصاد و فرهنگ: در درون یک ساختار، روش زندگی و ایده های فرهنگی حاکم بر یک جامعه با محتوای اقتصادی – اجتماعی آن، و آنچه این ساختار نیازمند آنست، هماهنگ می شود.

---

[19] نگرش غیر سیستمی و برخورد مجزای مورخان با وجوه پدیدارهای اجتماعی تام سبب جداسازی کامل "تاریخ سیاسی"، "تاریخ اقتصادی"، "تاریخ تمدن"، "تاریخ علم"، "تاریخ ادیان" و... از یکدیگر شده است؛ اما هر یک از این "تاریخ" ها در بر دارنده دیگری هم هست. مورخان که حوادث تاریخی را در زنجیره ای گسست ناپذیر قرار می دهند، ناگزیر ابعاد و لایه های واقعیت اجتماعی را از هم جدا می کنند. اما یک حادثه تاریخی که در متن واقعیت اجتماعی (زندگی اجتماعی گذشتگان) رخ داده است، هرگز نمی تواند جدای از دیگر حوادث مرتبط با آن و بصورت منفرد و مجزا مطالعه و بازنگری شود.

۳) مناسبات میان سیاست و فرهنگ: شیوه های حکمرانی و مبارزه سیاسی بر فرهنگ توده تأثیرگذار است و فرهنگ توده هم متقابلا بر شیوه های حکمرانی و مبارزه سیاسی تأثیر می گذارد؛ بگونه ای که سنجش و ارزیابیهای فرهنگی در یک جامعه بدون شناخت ماهیت و کارکرد نهادهای سیاسی و حکومتی امکان پذیر نیست. مناسبات دوجانبه دین و سیاست نیز، که نسبت **حقیقت** (فلسفی) و **حقوق** (انسان) را تعیین می کند[20]، در حوزه مناسبات میان سیاست و فرهنگ است. اگر یک مکتب دینی بمثابه "ترجمان حقیقت هستی" به تدوین و ارائه اصول راهنمای سیاست حق مدار (هدایت اندیشه و رفتار سیاسی) بسنده کند، تضمینی بر التزام به حقوق و پیوند سیاست با اصول و ارزشهای عام انسانی خواهد بود؛ اما اگر قدرت را در دست گیرد و با تقدس زور و نفی آزادی حق انتخاب و حاکمیت را از مردم سلب کند، ماهیت و کارکرد آن نیز دگرگونه می شود. این قاعده در مورد همه مکاتب جهان بینانه و حقیقت گرا، منجمله سوسیالیسم، صادق است:

"ایمانی که با واقعیت قدرت سر و کار پیدا می کند، بعنوان ایمان از میان می رود. ایمان تنها در فضای آزادی، بی زور، می تواند بصورت حقیقت درآید؛ و در اینصورت مهمترین پایه هاست برای جدیت و خلوصی که با آن به عمل و اندیشه سوسیالیسم و وحدت جهان نزدیک می توان شد" (یاسپرس، آغاز و انجام تاریخ، ص ۲۲۹).

۴) نظم حاکم بر مناسبات سه جانبه میان اقتصاد و سیاست و فرهنگ: در علم جامعه شناسی، شیوه های فنی – اجتماعی تولید و توزیع و مناسبات طبقاتی تکوین یافته در این شیوه ها "زیرساخت های اجتماع" نام می گیرند؛ ایده های سیاسی – فرهنگی و نهاد های مربوطه نیز به "روساخت های اجتماع" تعبیر می شوند. در ماتریالیسم تاریخی، "زیرساخت ها" تعیین کننده نهایی "روساخت ها" در جامعه هستند. در این مکتب، مناسبات پیچیده دیالکتیکی (تعاملی – تقابلی) میان ابعاد سه گانه واقعیت اجتماعی نادیده گرفته شده است. باید دانست که در واقعیت پویای اجتماعی، سیاست و فرهنگ برغم استقلال نسبی زیر تأثیر و نفوذ نهاد اقتصاد است؛ بدین معنا که شیوه های اجتماعی تولید و توزیع کالا و خدمات، و بویژه شکل مالکیت و مناسبات طبقاتی، سیاست و فرهنگ متناسب و هماهنگ با خود را تقویت می کنند. اما هرگز نمی توان استقلال نسبی نهادهای اجتماعی از یکدیگر را در متن مناسبات دیالکتیکی میان آنها نادیده گرفت. نباید فراموش کرد که انسان ذره بنیادی اجتماع است؛ و آنچه مناسبات دیالکتیکی مذکور را ویژه، جبرهای جامعه شناختی را تلطیف، و از تعیین کنندگی یکجانبه نهادهای اجتماعی باز داشته آنستکه موجودی چند بعدی، کمال گرا و ساختارشکن که از عقل و اختیار نسبی هم برخوردار است همزمان در هر سه بعد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی واقعیت اجتماعی فعال و خلاق است. دیالکتیک یا مناسبات پیچیده تعاملی – تقابلی میان ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جامعه، علوم اجتماعی ترکیبی

[20] کتاب امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار، ص ۱۹۲ – ۱۸۷.

چون اقتصاد سیاسی، حقوق سیاسی، جامعه شناسی حقوقی، جامعه شناسی اقتصادی، جامعه شناسی سیاسی و جامعه شناسی فرهنگی را پدید آورده است که شناختها از ابعاد سه گانه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی واقعیت اجتماعی و کارکرد هماهنگ آنها را واقع بینانه تر ساخته است. در قرآن از هماهنگی دارندگان قدرت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی (ملأ و مترف و رهبان) در یک جبهه مشترک (جبهه شرک و ستم) یاد شده است (بخش هفتم).

شناخت و سنجش اندیشه ها در جامعه شناسی تاریخی

"جامعه شناسی تاریخی" نگاهی کل گرایانه و پویا به واقعیت اجتماعی است. این دانش، به بعد تاریخی واقعیت اجتماعی متوجه است و می کوشد پیشامدها و فرآیندهای زنجیروار اجتماعی را با بهم پیوستن گذشته و حال و آینده آنها، و در پیوند با یکدیگر، به نظم بکشد و قوانین حرکتی آنها را کشف نماید. این دانش ترکیبی، در حقیقت یک **فلسفه تاریخ** است که بر پایه دستاوردهای علوم اجتماعی استواری جسته است. پیش از این، "فلسفه تاریخ" بر پایه ذهنیت و تعقل انتزاعی استوار بود. با پیشرفت علوم اجتماعی، تبیینات تجریدی آگوستین، ویکو، اشپنگلر، شیللر، کارلایل و توین بی از تاریخ جای خود را به کارکرد گرایی ساختاری پارسونزی، جبرگرایی اقتصادی مارکسیسم، فرهنگ گرایی ماکس وبر و نیز نظریه های مختلف تکاملی سپردند. دیدگاههای نامبرده گفتمان غالب در پژوهشهای جامعه شناختی تاریخ شدند؛ بگونه ای که پژوهشگران و اندیشمندان بنام جامعه شناسی تاریخی چون **بلوخ**، **آیزنشتاد**، **والرشتاین**، **پولانی**، **اندرسون**، **بندیکس**، **تامپسون**، **تیلی** و... هر یک با تصدیق و یا نقد نظریه های عام و کل نگر نامبرده آغاز کردند.

باری، آنگاه که **توکویل**، **دورکهیم**، **مارکس** و **وبر** پرسشهایی را در زمینه ریشه ها و نتایج اجتماعی تحولات طرح کرده و پاسخهایی را هم تدوین کردند، جویباری در علوم اجتماعی به راه افتاد که از دهه هشتاد قرن ۲۰ زیر نام "جامعه شناسی تاریخی" به رودی پهناور تبدیل شد که دستاوردهای نظری در علوم اجتماعی را هم جذب خود کرد. این علم می کوشد با شناخت کارکرد ساختارها و اشکال گوناگون تغییر اجتماعی، قالبهای تحلیلی لازم را برای ساخت نظریه های کلان جامعه شناختی که جایگزین نظریه های انتزاعی شود، فراهم سازد. در تحلیل تغییر و تحول ساختارهای اجتماعی تاریخ و تبیین "تکامل اجتماعی"، دیدگاههای اندیشمندان این دانش با فاصله گرفتن از روش شناسی ها و فلسفه های یک بعدی کم کم راه تعدیل و واقع گرایی را می پیمایند. امروز دیگر صرف پیچیده تر شدن ساختار اجتماعی به معنای تکامل نیست؛ تحولات در ابعاد و مسیرهای گوناگون نیز بنا بر تجربه تاریخی

ممکن است؛ و حتی پسرفت و درجا زدن هم ناممکن نمی باشد. از سوی دیگر، مخالفان سرسخت نظریه "تکامل اجتماعی" هم به پیشرفت و توسعه آنهم از نوع پایدار آن گرایش یافته اند. جامعه شناسی تاریخی همچنین آرام آرام پیوند خود را با اروپا مداری سنتی متفکران اجتماعی غرب که پرسشهای پژوهشی این دانش را محدود می سازد، قطع می کند؛ تا آنجا که به روابط تاریخی شرق و غرب، مناسبات قدرت، تنوع قومی – فرهنگی و جهان زیر سلطه هم نظر می کند و در پی بررسی ریشه های تاریخی و پیامدهای آتی انواع مناسبات اجتماعی در سطوح کشوری و جهانی است:

بلوخ کوشید تاریخ میانی اروپا را چون کلیت معناداری فهم کند؛ و آن مرزهای زمانی – مکانی که در آن الگوهای حیات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی اروپا رواج داشت را بشناسد (دانیل شیرو، "چشم انداز اجتماعی و تاریخی مارک بلوخ"). وی علوم تاریخ، جامعه شناسی، اقتصاد و مردم شناسی را ترکیب نمود؛ و تاریخ نگاری بر پایه ظهور و سقوط حکومتها را مورد نقد قرار داد. وی نشان داد که در اروپای فئودالی نیز فرانسه، آلمان، انگلستان و ایتالیا هر یک به گونه ای متفاوت تحول و توسعه یافتند. بلوخ همچنین بر تنوع عوامل مؤثر در حیات اجتماعی تأکید داشت؛ نه می خواست عوامل مادی را بر عوامل معنوی برتری دهد، و نه به یک عامل خاص نقش یگانه در تغییر و تحول اجتماعی عطاء کند. تأثیرمتقابل مختصات جغرافیایی و نظم اجتماعی مشغله ذهنی بلوخ بود:

"نه طبقه و مبارزه طبقاتی، جغرافیا، روانشناسی جمعی، الگوهای خویشاوندی، فن آوری؛ و نه وقایع سیاسی، هیچیک به تنهایی و لزوما نمی تواند جای عوامل دیگر را بگیرد و آنها را بی اثر سازد. همه این عوامل در شکل دادن به تمدنها و دگرگون کردن آنها نقش دارند" (همانجا).

پولانی تعمیم نظریات اقتصاد سیاسی لیبرال و مارکسیسم را نقد کرد و خواهان تحلیل نهادهای اقتصادی در درون بافت اجتماعی خود شد. وی در کتاب "دگرگونی بزرگ"، تبیین فرآیند "جهانی – تاریخی" بازار سرمایه داری به مرکزیت بریتانیا را هدف جامعه شناسی تاریخی خود گرفت.

فلسفه قدرت (زورمداری) و ضرورت توسعه طلبی سرمایه داری اروپا (امپریالیسم) در کانون تبیینات جامعه شناختی – تاریخی پولانی نشستند. وی فروپاشی "تمدن قرن نوزدهمی اروپا" (تمدن صنعتی مبتنی بر سرمایه داری رقابتی) و آغاز "تمدن نوین اروپایی" (مبتنی بر سرمایه داری انحصاری و توسعه طلبانه) را به "اقدام حمایتی جامعه" در برابر "کنش نابود کننده بازارهای خود تنظیم" مرتبط کرد؛ و از آنجا که پولانی اصولا قدرت (زور) را پیش شرط اساسی پیدایی و تداوم حیات سازمانیافته

اجتماعی می دانست، طبیعتا باید سرکوب مستقیم (تجاوز نظامی) و غیر مستقیم خلقهای تحت سلطه بدست حکومتهای وابسته به سرمایه داری توسعه طلب را هم پیش شرط اساسی حفظ و تداوم حیات "تمدن نوین اروپایی" بداند. اما سرکوب جنبش کارگری فرانسه در سال ۱۹۶۷ م. و نیز جنگ ویتنام "تمدن سرمایه داری نوین" را هم غرق بحران ساخت! (بلوخ و سامرز، مقاله "فراسوی مغالطه اقتصاد گرایانه: علم الاجتماع کل گرایانه کارل پولانی"). بگفته **بلوخ** و **سامرز**، تحلیلها و مفهوم پردازیهای پولانی از پیدایش و تحول رو به بحران "جامعه بازار"، بیش از آنکه بر برهان استوار باشد، استعاره و تمثیل است.

در جامعه شناسی تاریخی **آیزنشتاد**، جهت کلی تکامل تاریخ بجانب تکوین کلیتهای پیچیده تر اجتماعی است. توجه ویژه آیزنشتاد به "تعین" در ساختارهای اجتماعی کل است؛ یعنی بر اصول بنیادی سازنده روابط درونی اجزاء ساختار (نهادها)، و کارکرد در هم تنیده شده اجزاء در نگهداری این اصول. تأکید وی بر علیتهای جامعه شناختی و نه تأثیرات تاریخی است. او به بعد تاریخی واقعیت اجتماعی (فرآیند تکامل اجتماعی) و ویژگیهای عام و کلی ساختارهای اجتماعی کمتر اهمیت می دهد. آیزنشتاد در تحلیل و تعلیل پدیده های اجتماعی و شناخت شباهتهای حقیقی میان جوامع از مفاهیم و تبیینات پارسونزی جامعه سود می برد؛ اما برداشت او واقعا با برداشت **پارسونز** از کارکردگرایی ساختاری تفاوت دارد. پارسونز برخلاف آیزنشتاد بر فرآیند تکاملی و ویژگیهای عام نظامهای اجتماعی تأکید داشته است. با این وجود، نقد آیزنشتاد از جامعه شناسی مارکسیستی اساسا متوجه اقتصاد گرایی آنست؛ و نه نگاه تاریخی – تکاملی مارکسیسم به جامعه. او برخلاف مارکس بعد سیاسی واقعیت اجتماعی را برجسته ساخته است؛ و این چیزی است که او را در برابر اقتصاد گرایی مارکسیسم قرار داده است. آیزنشتاد تضاد را همانند مارکس موتور تغییر و تحول اجتماعی می شناسد؛ اما برخلاف او علل و جایگاه آنرا روشن نمی سازد (همیلتون، "پیکربندیها در تاریخ: جامعه شناسی تاریخی اس. ان. آیزنشتاد").

بندیکس پیروی کورکورانه و برخورد غیر انتقادی با نظریه های تبیینی کلان در علوم اجتماعی را، که خود تاوان تجربه گرایی بوده است، نشانه ای از مرگ خرد بر شمرد. وی اساسا نسبت به تبیین و نظریه های کلان بدبین بود؛ و وظیفه اصلی علوم اجتماعی را "روشنگری" می دانست. بندیکس در باره پیشفرض "نظم عینی حاکم بر واقعیت اجتماعی" نوشت:

"دانشمندان علوم اجتماعی تلاش می کنند تا مفروضات خود را راجع به نظم موجود و قابل کشف در جامعه تعریف و مشخص سازند. غالبا به نظر می رسد که نتیجه اینکار دیدگاههایی است که در ظاهر امکان کنترل سنجیده و آگاهانه بر نیروهای اجتماعی را رد می کند. دو فرض رایج کنونی اینستکه جامعه یک نظام اجتماعی است و تنها نظم هایی در جامعه قابل کشف است که بین عوامل اجتماعی گوناگون آن همبستگی آماری معنا داری وجود داشته باشد. نتیجه این دو فرض اینستکه هر چه وجود دارد وجوب دارد... و از اینرو به هیچ وجه قابل تغییر و اصلاح نیست" (به نقل از مایر در مقاله "تعمیم نظری و تفرد تاریخی در جامعه شناسی تطبیقی رینهارد بندیکس")

بندیکس دقیقا نگفت که "حق انتخاب" و "اراده تغییر" از آن کیست؟؛ چه کسانی باید برای تغییر و اصلاح ضروری جامعه "کنترل سنجیده و آگاهانه بر نیروهای اجتماعی" داشته باشند؟؛ و اصولا چه عواملی دست اندرکار تغییر و تحول اجتماعی در تاریخ هستند؟ صرف نظر از این کمبود و ابهام، پیشفرض "نظم عینی" برای پژوهش علمی ضروریست؛ هر چند ماهیت این نظم در جامعه و طبیعت یکسان نیست؛ و البته نقد بندیکس اساسا متوجه آندسته از دانشمندان علوم اجتماعی با فلسفه های تنگ یک بعدی بود که ویژگی و پیچیدگی نظم عینی حاکم بر جامعه را نشناختند و در صدد تحمیل یک نظم مکانیکی و یا زیست شناختی به جامعه بر آمدند. اما دیدگاه انتقادی بندیکس از مکاتب فلسفی و معرفت شناختی یک بعدی، و بویژه مکتب ماتریالیسم تاریخی و جبرگرایی و ساده سازیهای آن، تأثیر بسیاری بر تحول جامعه شناسی در دوران پس از "جنگ جهانی دوم" داشت.

بندیکس همچنین کوشید **"تا بعد تاریخی ساختارهای اجتماعی و سمتگیریهای فرهنگی را در وجدان نظری علوم اجتماعی معاصر حفظ کند"** (همانجا)؛ اما با وجود بدبینی کلی به تبیین، گزارشهای تاریخی بندیکس از تضادهای فکری – عقیدتی و اجتماعی از پیش فرضهای نظری خالی نیست. بندیکس با تألیف کتابهای "ملت سازی و شهروندی" و "پادشاهان یا مردم: قدرت و تفویض اختیار به حکومت" به تحلیل روابط قدرت و مطالعه تطبیقی قدرت سیاسی و مشروعیت آن نیز پرداخت. وی همچنین بر "دوگانه انگاری غیر تاریخی سنت و مدرنیته حمله" کرد و از "تنوع نظم های اجتماعی سنتی" و "فرآیند های گوناگون نوسازی" سخن گفت. از دیدگاه او، وجود عناصر ناهمگون و متناقض اجتماعی و فرهنگی که همواره در کنار یکدیگر همزیستی داشته اند، تحول را به امری "ناتمام و ناموزون" تبدیل کرده است. بندیکس از منتقدان نظریه "تکامل خطی جبری در مسیر واحد"، که آنرا "تکامل گرایی" می نامد، می باشد؛ و گزینه روش شناختی وی نیز مطالعه تطبیقی تغییرات تاریخی بر پایه شواهد و مدارک جهت شناخت حیات پیچیده اجتماعی است:

"تحلیل تطبیقی تغییرات تاریخی تلاش دارد تا از شواهد و مدارک تاریخی برآوردی نزدیکتر در راه پیش بینی و هدایت کنش اجتماعی بسوی اهداف معین از آنچه بر اساس فرضیات تکامل گرایی یا نظریه نظام یا مهندسی اجتماعی امکان دارد به عمل آورد، وعده کمتری دهد... مطالعه تغییرات اجتماعی در جوامع پیچیده ممکن است وظایف تحلیل علیتی و

پیش بینی را مسکوت بگذارد؛ هر چند بر وظیفه مقدماتی تنظیم و ساماندهی پدیده تغییر اجتماعی تمرکز می کند تا آنرا بیشتر تحلیل کند" (Concepts in Comparative Historical Analysis, p. 69).

بندیکس در نمونه ای از گزینه پیشنهادی خود برای فهم تضادهای ایدئولوژیک در مناسبات پیچیده اجتماعی عصر آغازین سرمایه داری چنین می گوید:

"لازم است که بدانیم سرمایه گذاران اولیه چه کسانی بوده اند و رابطه آنها با طبقات حاکم در جامعه ای که صنعتی شدن در آن آغاز شد چگونه بود. روابط میان این سرمایه گذاران و کارگران آنها ... را لازم است پیش از تحلیل چگونگی انفکاک و افتراق عملکردها و ایدئولوژیهای مدیریت صنعتی از روابط استادکار – شاگرد مشخص سازیم. بعلاوه کارفرمایان صنعتی و کارگران آنها با گروههای حاکم درگیر کنش متقابل اجتماعی و سیاسی هستند؛ و هر یک تلاش دارند با شیوه زندگی صنعتی کنار آیند... لازم است این کنش متقابل را مشخص و توصیف کنیم تا شرایط و چهارچوب مناقشه ای را که در آن سلاح های ایدئولوژیک توسط آغاز کنندگان توسعه صنعتی ساخته شده است، درک و فهم کنیم" (Work and Authority in Industry, p. 6).

کوشش نظری **اندرسون** بر تبیین تمدن اروپایی از یونان و روم باستان تا پایان سلطنت های مطلقه قرون وسطایی در آغاز عصر جدید است. بینش و روش جامعه شناختی – تاریخی او، در مقایسه با دستاوردهای بندیکس، بازگشت به ساده سازی، کل نگری فراتجربی و تکامل گرایی تک خطی در مسیر واحد (مارکسیسم سنتی) محسوب می شود. تمرکز تحلیلی اندرسون از فرآیند تاریخ بر کارکرد نظامهای اجتماعی است؛ بگونه ای که بینش تاریخی وی نیز اساسا بر پایه پیش نیازهای حیاتی نظام اجتماعی در شرایط متغیر شکل گرفته است. بدینگونه، اندرسون با تمرکز بر سیستم، و یکدست کردن تفاوتهای تاریخی، به تکامل اجتماعی یک کارکرد نژادی شبه ژنتیکی بخشید. وی طبقات اجتماعی را پدیده هایی تحول ناپذیر در بستر زمان – مکان می دید:

"بورژوازی دو پیروزی ناچیز بدست آورد؛ روحیه خود را از دست داد و با از دست دادن هویت خود به آخر خط رسید و تمام شد"! ("Origins" in Towards Socialism, p. 29).

و این دیدگاه با انتقاد های سخت روبرو شده است:

"تمرکز بر سیستم و شئ واره کردن طبقات به نوبه خود در شیوه پیش بینی تغییر تاریخی توسط اندرسون نقش اساسی دارد. او همراه با کارکرد گرایان غیر مارکسیست توجه خود را بر ساقه مرکزی پیشرفت تکاملی، که تغییر درونزا و انباشتی در آن رخ می دهد، متمرکز می سازد. طبق نظر اندرسون، اروپای غربی و بخصوص فرانسه نمایانگر خط مرکزی و اصلی پیشرفت انقلابی است. از دوره باستان به اینسو، تاریخ غرب و هسته مرکزی آن فرانسه آشکارا به مفاهیم کلاسیک مارکسیستی در باره شیوه های اصلی تولید و توالی پیشرونده و تکاملی آنها نزدیک می

شود. در اینجاست که دگرگونیهای سیاسی، گذارها و نقل و انتقالات بین شیوه های تولید که خود را در خالصترین شکل نشان داده اند، رو به تعالی و تکامل می گذارد... در واقع، اندرسون هنوز هم می پندارد که مسیر اصلی تحول تاریخی – جهانی تا همین امروز، و تا انقلاب سوسیالیستی واقعی در آینده به رهبری روشنفکران مارکسیست، همان مسیر تاریخ اروپای غربی (و باز هم مخصوصا فرانسه) است" (فولبروک و اسکاچپول، مسیرهای مقدر: جامعه شناسی تاریخی پری اندرسون، فصلی از کتاب "بینش و روش در جامعه شناسی تاریخی").

اندرسون نسخه اصلی هر یک از شیوه های اصلی تولید در تاریخ، از برده داری تا سرمایه داری را، در اروپا و هسته مرکزی آن فرانسه می بیند؛ و این نگاه تنگ و محدود مارکسیستی، جامعه شناسی تاریخی او را بشدت آسیب پذیر ساخته است. بدرستی روشن نیست که چرا نسخه اصلی هر شیوه تولید را باید در غرب جست؟؛ چرا جامعه فرانسوی هسته مرکزی تاریخ و به عبارتی "قوم برگزیده تاریخ" است؟؛ و اصولا ویژگی ها و معیارهای "نسخه اصلی" بودن یک شیوه تولید و یک تحول اجتماعی کدامند؟ بی تردید، شیوه های اصلی تولید اجتماعی در جوامع تاریخی اصول بنیادین عام و مشترک داشته اند، و البته هر جامعه تاریخی هم در کنار اصول بنیادین عام ویژگیهای منحصر بفرد خود را نیز داشته است؛ اما هیچ معیار عینی برای آنکه تجارب تاریخی یک منطقه جغرافیایی و یک جامعه خاص را "نسخه اصلی شیوه های تولید" و "خط مرکزی و اصلی پیشرفت انقلابی" بنامیم، در دست نیست. مفاهیم بنیادی جامعه شناسی مارکسیستی هم خود پیش از این به دیوار سخت واقعیتها، حتی در درون اروپا، برخورد کرد و در پرتو پیچیدگی عوامل دست اندر کار تحول اجتماعی و نیز غنا، ترکیب و تنوع تجارب تاریخی رنگ باختند.

تامپسون (روشنفکر نواندیش مارکسیست) در بینش و روش مارکسیستی مطالعه جامعه و تاریخ تجدید نظر کرد. وی مکاتب معرفت شناختی پوزیتیویسم (اثبات گرایی) و آمپریسیسم (تجربه گرایی) را که به علوم انگلیسی و جامعه شناسی آمریکایی شکل داده و بر مارکسیسم هم شدیدا تأثیر گذارده بود، به چالش کشید. گزینه تامپسون، روش تاریخی و تبیین تغییر ساختاری بر پایه پویش جدالی واقعیت اجتماعی (دیالکتیک تاریخ) است. وی با تأکید ویژه بر نقش عامل انسانی در فرآیند تکاملی تاریخ، با ماهیت ایستا و جبرگرای تبیین مارکسیستی در افتاد؛ و با نفی مدل جامعه شناختی "زیربنا – روبنا"ی مارکسیستی عامل فرهنگ و آگاهی را با زندگی مادی (اقتصادی) انسان در آمیخت و از نگاه یک بعدی و تعین تک عاملی تکامل اجتماعی فاصله گرفت. اما گامهای بزرگ و مثبت تامپسون در جدایی خاموش از فلسفه ماتریالیسم تاریخی و کوشش وی در فهم واقع بینانه "تغییر اجتماعی" و عوامل متعدد دست اندر کار آن، باز نتوانست او را به تدوین یک نظریه منسجم تاریخی – جامعه شناختی هدایت کند. بخش بزرگی

از نیروی فکری – تحقیقاتی و عملی تامپسون در جنبشهای سیاسی – حزبی و جدال سیاسی با نیروهای مارکسیست به هدر رفت. وی این نظریه **لنین** که آگاهی طبقاتی بدست یک گروه نخبه تولید می شود، را طرد کرد؛ و آگاهی طبقاتی را یک تولید جمعی انسانی بر پایه میراث فرهنگی شمرد (تامپسون، تشکیل طبقه کارگر انگلستان؛ تریم برگر، "ای. پی. تامپسون: درک و فهم فرآیند تاریخ"، فصلی از کتاب "بینش و روش در جامعه شناسی تاریخی"). تامپسون همچنین عادت دیرینه جزم اندیشان مبنی بر تحمیل نظریه پیش ساخته بر اندام واقعیت اجتماعی – تاریخی را سخت نکوهش کرد؛ و برای نمونه از **اندرسون** بخاطر تحمیل الگوی انقلاب فرانسه به تاریخ انگلستان انتقاد کرد، و **فاستر** را که تأثیر سنتها، مفاهیم، و ارزشهای فرهنگی مردمان عصر "انقلاب صنعتی" را نادیده گرفته بود، یک "مارکسیست افلاطونی" شمرد که الگوی نظری پیش ساخته او بر شواهد و مدارک تاریخی پیشی می گیرد. تأکید بسیار تامپسون بر تجربه خلاق انسانی و فرهنگ، و نیز عدم استفاده از نظم ساده علیتی در تحلیلهای جامعه شناختی – تاریخی، واکنش مارکسیستهای جزم اندیش چون **جانسون** و اندرسون را برانگیخت. کتاب "تشکیل طبقه کارگر انگلستان" برخلاف تبیینات جزمی، جبری، یک بعدی و ساده سازانه مارکسیستی از پیدایش طبقه اجتماعی و مبارزه طبقاتی، یک اثر ارزنده در دانش جامعه شناسی تاریخی بشمار می رود. در این کتاب، تامپسون همزمان در برابر ساده نگری و جبرگرایی اقتصادی تاریخ نگری مارکسیستی و اراده گرایی و نخبه سالاری لنینی ایستاد و فهم عمیق تر جامعه شناختی – تاریخی خود از مقوله های اساسی طبقه اجتماعی، مبارزه طبقاتی و آگاهی طبقاتی را به "دوستان و همرزمان" خود نشان داد. در این مبارزه ایدئولوژیک، تامپسون خود را "مارکسیست نواندیش" معرفی می کرد؛ اما او در واقع، با نفی تبیینات بنیادی مارکسیستی عملا این مکتب را رها ساخته بود! بنظر می رسد که آنچه تامپسون را در چهارچوب این ایدئولوژی نگه داشت، انگیزه نیرومند پیگیری آرمانهای سیاسی و اجتماعی طبقه کارگر بود که در محیط او سنتا زیر نام مکتب و جنبش مارکسیستی پیش می رفت. اما تامپسون می توانست با تمرکز بیشتر بر پژوهشهای جامعه شناختی – تاریخی و ساماندهی و انسجام دستاوردهای نظری خود، و البته استقلال در عمل سیاسی – مبارزاتی، واضع یک مکتب و جنبش نوین و کارآمد سوسیالیستی در میان کارگران و روشنفکران باشد. وی همچنین می بایست با تمرکز بر شرایط و دلایل شکست جنبشهای انقلابی تاریخ و علل "دریافت نتایج ناخواسته کوششها"، نظم ایستای تاریخ و کارکرد عامل انسانی را در آن بهتر فهم کند و برای نمونه، بر ضرورت پاکسازی **ذهن** از رسوبات استبدادی – استثماری در کوششها برای تغییر انقلابی جامعه تأکید کند و در این راه گام زند!

والرشتاین با پژوهش و نگارش در زمینه تاریخ اقتصادی و اجتماعی قرون ۱۷ – ۱۵ میلادی کار خود را آغاز کرد. در این کوششها، وی به کارکرد اقتصادی استعمار و امپریالیسم غربی توجه نمود و به این حقیقت پی برد که "مزیت اندک" فنی و سازمانی جوامع اروپای غربی با استثمار سرزمینهای دیگر به یک "برتری بزرگ" تبدیل شد. اروپای شرقی و آمریکای جنوبی مناطق صدور کالاهای تولید شده غربی در آغاز کار بودند. این مناطق زیر نفوذ دولتهای غربی در آمدند و با استخراج منابع طبیعی آنها مرکزیت سرمایه داری چنان ثروتمند شد که توانست حوزه نفوذ خود را در سراسر جهان گسترش دهد. همزمان، جوامع زیر سلطه استثماری غرب به فقر و رکود و عقب افتادگی دچار شدند. والرشتاین نظام جهانی سرمایه داری را یک کلیت واحد در نظرگرفت؛ اما تاریخ را گذر از مراحلی معین که همه ملتها باید بپیمایند، ندانست و درصدد شناخت شخصیت جداگانه هر ملت برآمد. از دیدگاه والرشتاین، موفقیت نظام سرمایه داری بسته به ایجاد و حفظ نوعی "تقسیم کار" میان "مرکز" و "پیرامون" است. وی به سخن مشهور **پرودن** که "مالکیت دزدی است"، این عبارت را افزود که "توسعه سرمایه داری در حقیقت دزدی در مقیاس جهانی است" (راجین و شیرو، "نظام جهانی ایمانوئل والرشتاین: جامعه شناسی و سیاست بعنوان تاریخ"، فصلی از کتاب "بینش و روش در جامعه شناسی تاریخی"). بر پایه این درک از کارکرد جهانی سرمایه داری، والرشتاین تغییر اجتماعی را به تغییر نظام جهانی مشروط می سازد: تحقق سوسیالیسم نیازمند دگرگونی بنیادی نظام مبادله جهانی است؛ زیرا سلطه متمرکز سرمایه داری بر دولتها و بازارهای جهانی مانع از پیروزی انقلاب سوسیالیستی در یک یا چند کشور می شود؛ و از آنجا که استثمار سرمایه داری نیز بر "مناطق پیرامونی"، و نه پرولتاریای کشورهای "مرکز" متمرکز است، جهان استثمار شده کانون انقلاب سوسیالیستی آینده خواهد بود. در این راستا، والرشتاین به تحقیق در انقلابها و جنبشهای ضد استعماری روی آورد. وی با درج سخنانی از **فرانتس فانون** در کتاب "تغییر اجتماعی: وضعیت استعماری"، این اندیشمند انقلابی ضد استعمار را به مردم امریکا شناساند. بگفته والرشتاین، آزادی تحرک بازیگران اقتصادی و فقدان وحدت و یکپارچگی سیاسی در جهان سرمایه داری، موجب انباشت ثروت و توزیع شدیدا نابرابر آن شده است؛ زیرا سرمایه داران از نابرابری سطح دستمزدها، و نبود موانع سیاسی بهره برداری کرده و ثروت انباشته می کنند. مسئله محوری در پژوهشهای تاریخی وی نیز توضیح ریشه های استمرار نابرابری جهانی بود. دیدگاه والرشتاین در برابر نظریه "مزیت نسبی" **ریکاردو** و حامیان جهانی سازی سرمایه و تجارت آزاد بین المللی قرار می گیرد که به موجب آن همه کشورها اعم از فقیر و ثروتمند از مزایای تجارت آزاد جهانی برخوردار می شوند. بدین ترتیب، والرشتاین در پاسخ به این پرسش که چرا اروپای غربی کانون توسعه شد، بجای تأکید بر رابطه متقابل نهاد های اقتصادی و فرهنگی (**ماکس وبر**)، به رابطه متقابل سیاست و اقتصاد متوجه شد. در واقعیت و نه ادعا، دولتهای سرمایه دار

دولتهایی نیستند که از دخالت در بازار اجتناب می کنند؛ بلکه آنهایی هستند که به حداکثر رساندن سود یاری می رسانند (همانجا). والرشتاین همچنین از کشورهای "نیمه پیرامونی" در جهان سرمایه داری نام برده است: ونیز و اسپانیا در قرن ۱۶، سوئد در قرن ۱۷، پروس در قرن ۱۸، ژاپن و روسیه در قرون ۱۹ و ۲۰، و برزیل و آفریقای جنوبی در حال حاضر نمونه کشورهای "نیمه پیرامونی" هستند. این کشورها برای دستیابی به جایگاه مرکزی در اقتصاد جهانی و حفظ خود از سقوط به مناطق پیرامون، سرسختانه درگیر رقابت و تقلا هستند؛ و لذا عامل بی ثباتی همیشگی نظام جهانی می باشند. از سوی دیگر، مرکزیت نظام جهانی سرمایه داری هم به این کشورها بعنوان منطقه ذخیره نیاز دارد و هم از رقابت آنها هراسان است؛ و لذا در برخوردی دوگانه هم آنها را تشویق و هم مهار می کند (رابطه تعاملی – تقابلی).

مور بر هزینه ها و راههای گوناگون تغییر و نوسازی اجتماعی تمرکز کرد. او در نقد "اتحاد جماهیر شوروی" بر لزوم دوجانبگی در روابط میان مردم و حاکمان، و نیز اهمیت موازین اخلاقی در رابطه با برقراری عدالت اجتماعی، تأکید کرده است. در کتاب "ریشه های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی" نیز مور با تکیه بر شواهد تاریخی به جستجوی "مسیرهای جایگزین" به سوی جهان مدرن و تعمیم واکنشهای بشر به ستمهای اجتماعی بر آمده است. آنچه مور در همه آثار خود پیگیرانه بدنبال اثبات آنست، چه در نقد اصولی "اتحاد جماهیر شوروی" و چه در بررسی "بیعدالتی" و "ریشه های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی"، اهمیت بالای مشارکت سیاسی فرودستان، کارگران و کشاورزان در امر پیشرفت اجتماعی است. مور همچنین تأثیر متقابل "معانی فرهنگی" و "الزامات قدرت" را به رسمیت شناخته و به هر دو جنبه عمل آگاهانه انسانی و جبر اجتماعی توجه کرده است. وی کوشیده است میان دو دیدگاه "تنازع بقاء" و "جستجوی معنا" در جامعه شناسی تاریخی رابطه و تعادلی واقعی برقرار سازد؛ و نیز بر مناسبات تعاملی – تقابلی (دیالکتیکی) میان اخلاق و آرمان ("اصول اخلاقی" و "مقاصد اجتماعی") صحه گذارد:

"انسانها ... طوری ساخته شده اند که برای زنده ماندن راهی جز تشریک مساعی و همکاری با یکدیگر ندارند. از سوی دیگر، بقاء چیزی جز پیش نیازی حداقلی برای دیگر مقاصد جمعی که بوسیله قواعد اخلاقی تأمین می شود، نیست. جدای از این مقاصد و کارآمدی یا عدم کارآمدی که یک قاعده اخلاقی ممکن است در گزینش و پیگیری آن مقاصد داشته باشد، من هیچ معیار دیگری را نمی شناسم که با آن بتوان در باره هر گونه اخلاق خاص داوری کرد" (مور، بیعدالتی، ص ۴۳۶).

دیدگاههای مور تشابه بسیاری به دیدگاههای تامپسون و والرشتاین دارد؛ اما روش شناسی او گاه متفاوت است:

"مور در خلال چندین دهه کار و فعالیت پژوهشی خود آشکار ساخته است که تبیین های ما از نظم اجتماعی و تغییر اجتماعی زمانی می تواند مفید باشد که نه تنها الزامات ساختاری، بلکه انگیزه ها و درک و دریافتها و انتخابهای انسان ها را نیز بگونه ای مضبوط و روش مند به حساب آوریم. کار او دلیل قانع کننده ای برای این نظر ارائه می کند که فرآیندهای اجتماعی که ارزش بررسی دقیق و مفصل و تلاش برای درک و فهم آنها را دارند، فرآیند هایی هستند که نه تنها به شکل گیری آرمانها و ارزشهای ما کمک کرده اند، بلکه وسایل و فرصتهایی را نیز که باید پیگیری کنیم محدود و معین ساخته اند" (دنیس اسمیت، اکتشاف واقعیتها و ارزشها: جامعه شناسی تاریخی برینگتون مور، فصلی از کتاب "بینش و روش در جامعه شناسی تاریخی").

اما دیدگاه و روش شناسی مور، با وجود پاره ای مشابهتها، تفاوتهای بارزی با دیدگاه و روش شناسی **اسکاچپول** دارد. مور بر نقش و تأثیر عوامل انسانی و کشمکشهای درونی اجتماع در انقلاب تأکید دارد. وی همچنین <u>نشان می دهد که چگونه علتهای مشابه به پیامدهای متفاوت در جوامع راه می برد؛ در حالیکه علتهای متفاوت هم گاه به نتایج مشابه منجر می شوند</u> (دنیس اسمیت، برآمدن جامعه شناسی تاریخی، ص ۱۲۲ – ۱۲۱).

اسکاچپول در کتاب "دولتها و انقلابهای اجتماعی" به علل پیروزی انقلابهای فرانسه، روسیه و چین می پردازد. وی ضمن تحلیل تفاوتهای این سه کشور نشان می دهد که چگونه علل مشابه اجتماعی به بحران انقلابی در آن کشورها انجامید؛ در حالیکه انگلستان، پروس و ژاپن با وجود شباهتهای ساختاری و تاریخی به فرانسه، روسیه و چین دستخوش انقلاب اجتماعی پیروزمندانه نشدند. رهیافت اسکاچپول در این پژوهش تطبیقی آنستکه انقلاب اجتماعی و پیامدهای آن نتیجه تضادهای اقتصادی – اجتماعی و شرایط جهانی – تاریخی، و نه گروه رهبری و انگیزه و اهداف پیشگامان انقلاب است. وی در یک تبیین خودبخودی از تغییر و تحول اجتماعی، هدفمندی پویشهای اجتماعی – تاریخی و تأثیر خواست و اراده انسانی را در امر تغییر و تحول اجتماعی نادیده انگاشت (دنیس اسمیت، برآمدن جامعه شناسی تاریخی، ص ۱۱۶). اسکاچپول در این مطالعات همچنین استقلال نهاد دولت از شیوه تولید و منافع طبقه حاکم را نتیجه گرفت و دولت را یک "کلان – ساختار" تلقی کرد که با گردآوری مالیاتها و اعمال زور در اداره کشور "جایگاه مرکزی" انقلاب است. "انقلاب اجتماعی" در دیدگاه وی یک دگرگونی در ساختار طبقاتی و دولت است که با **"شورشهای طبقات پایین همراه شده و تا اندازه ای بوسیله آنها صورت می گیرد"** (همان منبع، ص ۱۱۷). در دیدگاه اسکاچپول، کارکرد جامعه شناختی – تاریخی طبقات

استثمار شده تنها یک نمایش "همراهی" در انقلابی است که در اصل عوامل جبری و فرا ارادی، البته "تا اندازه ای بوسیله آنها"، رقم می زنند! وی بر این نظر تأکید می کند که انقلابها "به وجود می آیند؛ ساخته نمی شوند"؛ اما انقلاب ۵۷ ایران سبب شد که اسکاچپول دیدگاه خود را تغییر دهد:

"این انقلابی بود که به وجود نیامد؛ بلکه عامدانه و آگاهانه و منسجم ساخته شد"؛

"اگر پیشامدی تاریخی سر برآورد که در آن دولتی آسیب پذیر با گروههای اجتماعی آماده مخالفت و دارای همبستگی و خودمختاری و منابع اقتصادی مستقل مواجه شود، در آن صورت انواع نمادهای اخلاقی و اشکال ارتباطات اجتماعی از آنگونه که بوسیله اسلام شیعی در ایران ارائه شد، می توانند خودآگاهی را احیاء کنند و وسیله پیشرفت و ایجاد یک انقلاب را فراهم سازند" (همان منبع، ص ۱۲۴ – ۱۲۳)؛

باز اسکاچپول در زمینه قوانین تغییر و تحول اجتماعی، اینبار از جانبی دیگر، یکجانبه اندیشید و نقش "شرایط جهانی" و بطور خاص امپریالیسم غرب به رهبری امریکا را در انتقال مسالمت آمیز قدرت سیاسی از شاه به شیخ نادیده گرفت (مهدی بازرگان، "انقلاب ایران در دو حرکت").

برنر به تحلیل و ریشه یابی "توسعه اقتصادی در اروپای پیشا صنعتی"، "ظهور سرمایه داری کشاورزی در انگلستان و ضعف آن در فرانسه"، و نیز "تشدید نظام سرواژی در اروپای شرقی در رابطه با فرآیند افول آن در اروپای غربی" پرداخت. وی در این مقالات، تفاوتهای جوامع در توسعه اقتصادی را نه با بازارها و فرآیندهای جمعیت شناختی، بلکه بر پایه مناسبات طبقاتی و قدرت اجتماعات دهقانی توضیح داده است. اما **همیلتون** در جستجوی علل بیزاری مردم چین در قرن نوزدهم از خرید کالاهای غربی به مدل تبیینی نوینی بنام "منزلت – رقابت" روی آورد که در اصل تعاملی پیچیده از عوامل سیاسی، روانشناختی – فرهنگی و اقتصادی – اجتماعی بود. وی برای توضیح این بیزاری چینی، سه مدل تبیینی بازاریابی، فرهنگی و "منزلت – رقابت" را با هم مقایسه نمود؛ و در پایان مدل آخری را برگزید:

"استدلالهای اقتصادی نمی تواند تبیین کند که چرا چین در قرن نوزدهم با سایر کشورهای غیر غربی تفاوت داشت، و ارجاع ها به ارزشهای فرهنگی کنفسیوسی نیز نمی تواند توضیح دهد که چرا چینی ها در دوره های تاریخی قبلی مایل به مصرف محصولات خارجی بودند. او سرانجام نشان می دهد که تبیین منزلت – رقابت مورد نظر وی می تواند تفاوتهای زمانی و کشوری را تبیین کند؛ امری که از عهده تبیین های رقیب آن ساخته نیست" (اسکاچپول، "دستورکارهای نوظهور و راهبردهای تکرار شونده در جامعه شناسی تاریخی"، فصلی از کتاب "بینش و روش در جامعه شناسی تاریخی")

تیلی ساماندهی داده های تجربی کمی از یک دوره تاریخی را پایه تبیین کنش جمعی در آن دوره گرفت. وی برای تغییر اجتماعی اصول عام و کلی قائل نبود و از تعمیم علل کنشها و جنبشهای اجتماعی خودداری نمود. پیشنهاد او برای دانش جامعه شناسی تاریخی، تحلیل جداگانه فرآیندهای تاریخی هر جامعه بر پایه داده های کمی موجود بود.

تیلی در کتاب "زور، سرمایه و دولتهای اروپایی" دیدگاههای رایج در جامعه شناسی تاریخی را نقد کرد. از ویژگی بنیادی تحلیل و تبیین جامعه شناختی – تاریخی تیلی آنستکه وی در کنار سرمایه تجاری بر نهاد **قدرت**، که ابزار زور و خشونت و جنگ افروزی را در درون و بیرون مرزهای اجتماعی خود در اختیار دارد، نیز بسان یک عامل مستقل تأکید کرده است:

"شیوه سازماندهی طبقات و رابطه آنها با دولت در مناطق زور محور با مناطق سرمایه محور متفاوت بود. در سرزمینهای نوع اول، شهرها اندک بود و اشکال زورگویانه و اجبار آمیز کار کشاورزی غلبه داشت. در سرزمینهای نوع دوم، شهرها زیاد بود و علایق تجاری رشد یافته، تجارت پر رونق و تأکید بر تولید برای بازار وجود داشت. این وضع آشکارا موجب طرح مبرمترین مطالبات طبقات عمده در قبال دولت شد" (دنیس اسمیت، برآمدن جامعه شناسی تاریخی، ص ۱۳۵).

بگفته تیلی، پیدایش و توسعه "دولت – شهر" ها نتیجه چیرگی "انباشت سرمایه" بر "اعمال زور" است (نمونه ونیز)؛ در حالیکه بسط امپراتوریهای باج بگیر و خراج ستان پیامد غلبه عنصر "زور" بر "سرمایه" می باشد (نمونه روسیه).

بخش سوم:

کارکرد دیالکتیک در اجتماع



واقعیت اجتماعی سامانه ای با مناسبات درونی بهم پیوسته، پویا، متغیر و رو به کمال است. بنابراین، کارکرد قوانین عام پویش جدالی را به تمامی می توان در یک جامعه انسانی مشاهده کرد؛ بویژه آنکه پس از ظهور انسان این تنها جامعه انسانی است که پویش رو به بالا (تکاملی) دارد، و برای طبیعت که اکنون پویش دوری – تکراری را تجربه می کند، تنها نشانه هایی از دیالکتیک باقی مانده است (**نیل بوهر** و نظریه اکمال متقابل ذره و موج). تکامل دیالکتیکی واقعیت اجتماعی بدین معناست که این واقعیت با وجود آنکه در فرآیند پویش جدالی خود پیوسته "ساخت می یابد" و "از ساخت می افتد" (تحول پذیری ساختار اجتماعی)، اما پویش آن در کل تکاملی و رو به "بالا" است. جامعه شناسی دیالکتیکی (شناخت دیالکتیکی واقعیت اجتماعی) به منطقی ترین و عینی ترین شکل ممکن راه تبیین واقع بینانه تاریخ را می گشاید؛ زیرا دیالکتیک اساسا ترجمان عام ترین قوانین حاکم بر واقعیت اجتماعی است که انسان بر پایه آن تا آستانه تبیین پیش می رود.

فصل اول:

تاریخچه کاربرد دیالکتیک در جامعه شناسی

بررسی اجمالی دیدگاه اندیشمندان معاصر نشان می دهد که چگونه کاربرد دیالکتیک در جامعه شناسی نزد آنها به **تبیین تاریخ** راه برده است:

فیخته

فیخته (۱۹ – ۱۸ م.) از نخستین اندیشمندانی بود که کانون واقعی دیالکتیک را در جامعه جست و کاربرد آنرا هم در علم جامعه شناسی دانست. وی همچنین نخستین جامعه شناسی بود که پیشفرض کهن ارسطویی مبنی بر یگانگی دولت و جامعه را نادیده انگشت و حتی از تحلیل نهایی نهاد دولت در کل جامعه سخن گفت. در جامعه شناسی دیالکتیکی فیخته، برخلاف مارکس، انسان و نه ابزار تولید محور می شود؛ تا جاییکه واقعیت اجتماعی اساسا یک آفرینش انسانی بشمار می رود. فیخته می خواست کارکرد جبر را در واقعیت اجتماعی نفی و دست کم محدود کند؛ اما او نتوانست میان آزادی و اخلاق و انسانگرایی (اومانیسم) با تکامل و هدفمندی و جهتداری جمع کند، و آنها را نافی یکدیگر پنداشت. وی که هدفمندی تکامل را به جبر و نه ویژگی کمالگرای انسانی نسبت می داد، پویش سامانه های اجتماعی را نه تکاملی (بالا رونده از نسبی به مطلق) و نه جهتدار و هدفمند دانست. فیخته کانون حرکت اجتماعی را آفرینش جمعی انسانی شمرد، و البته با تأکید بر خصلت جمعی خلاقیت انسانی و برقراری مناسبات دیالکتیکی میان فرد و جمع در تجارب، معارف و خلاقیتهای انسانی، با فردگرایی بورژوایی مرزبندی کرد؛ اما ندانست که این خلاقیت انسانی بدون هدف تکاملی نتواند بود. ضعف و نارسایی فکری فیخته ریشه در تبعیت او از اومانیسم غربی دارد. در این گرایش فکری – عقیدتی، "انسان" هدف انسان است؛ اما خود هدفی و خودمحوری انسان نتیجه ای جز در خود فرو ریختن و در جا زدن او نخواهد داشت. در تجربه تاریخی و در مکتب عقل و وحی، هدف انسان باید بیرون از خود و برتر از او باشد تا تکامل معنا و عینیت پیدا کند. برای انسان، هدفی جز خدا (کمال مطلق هستی) و صفات خدایی او را به کمال نمی رساند. باری، فیخته زیر چتر عقیدتی اومانیسم ناگزیر شد تکامل هدفمند را از پویش جدالی انسانیت (جامعه و تاریخ) برگیرد و آنرا بی سرانجام گذارد. فیخته همچنین از فرو مردن نهاد دولت در "امپراتوری حقوق و آزادی" سخن گفت ("تئوری دولت"): دولت با آنکه بر پایه قهر و

زور و خشونت استوار است؛ اما بدون نیاز به کاربرد قهر تدریجا در "امپراتوری حقوق و آزادی" فرو خواهد مرد! وی بدینگونه بعد سیاسی واقعیت اجتماعی را از پویش جدالی خلاق و تکاملی جامعه کنار نهاد؛ و سرنوشت تاریخی آن (نهاد رهبری سیاسی و حکومت) را مبهم ساخت؛ گویی میان ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی واقعیت اجتماعی مناسبات دیالکتیکی موجود نیست!

"فیخته دیالکتیکی را که خاص مناسبات میان عناصر خودجوش و عناصر سازمان یافته واقعیت اجتماعی است کمتر احساس می کند. این عناصر هر کدام بدیگری نیازمندند و در یکدیگر نفوذ می کنند و مقابل هم قرار می گیرند" (گورویچ، دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۸۴).

فرو مردن دولت و قهر و خشونت در آرمانشهر اجتماعی فیخته الهام بخش **سن سیمون**، **پرودن** و **مارکس** شد؛ اما این تبیین پیامبرگونه تاریخی، جامعه شناسی دیالکتیکی فیخته را خدشه دار و متناقض ساخت؛ زیرا او هدفمندی و پویش بالارونده را در واقعیت اجتماعی نفی کرده بود. از زاویه نگاه صرفا منطقی، فرومردن زور و قهر و خشونت با محو نهاد دولت در "امپراتوری حقوق و آزادی" نیازمند **تبیین توحیدی تاریخ** یعنی تکامل هدفدار و هدایت شده اجتماعی انسان از نسبی به مطلق است؛ اما "مطلق" همچون "هدف" و "تکامل" برای فیخته بسی تیره و تار است:

"مطلق نه امری ذهنی است و نه امری عینی، نه مفهوم است و نه تکوین، نه تجربه شهودی است و نه وجود ایده هاست، نه آزادی مادی و خلاق است و نه واقعیت"؟! (همانجا).

بنظر می رسد "مطلق" برای فیخته تنها کارکرد قیاسی و فرضی (توجیه ریاضی "نسبی") دارد؛ اما <u>اگر فرض "مطلق" در تبیین جامعه و تاریخ ضروری است، چرا مؤثر و واقعی و قابل فهم و ارتباط نباشد</u>**؟** بیرون کردن مطلق از ماده و پویش جدالی آن در یک دستگاه نظری بسیار عاقلانه است؛ اما نامؤثر و غیر واقعی و غیر قابل شناسایی شمردن، و بی ارتباط دانستن آن با عمل آزادیبخش و خلاق انسانی، به سردرگمی و تناقض و ابهام در تبیین تاریخ می انجامد. جامعه شناسی فیخته در درون نیز از ابهام و تناقض تهی نیست: مناسبات تعاملی – تقابلی، رشد کمی – کیفی، تضاد و وحدت، نفی و اثبات و ترياد "نهاد، برنهاد، هم نهاد" در تبیینات جامعه شناختی – تاریخی وی رسا و گویا نیستند.

هگل

برخی از اندیشمندان از فلسفه به تبیین تاریخ و سپس به جامعه شناسی و سیاست گام نهادند. در تبیین عرفانی تاریخ (**بوهم** و **هگل**)، تاریخ انسان در واقع فرآیند بازگشت خدای از خود گسسته به خویشتن

خویش است؛ بازگشتی که به آرامش جهان و پایان کشمکش و ستیز در تاریخ می انجامد. تبیین عرفانی تاریخ، مطلق را نسبی می کند و خداوند را نیازمند کمال و در جنبش و پویش جدالی می بیند؛ اما آن واقعیت نسبی را که نیازمند جنبش آزادیبخش و تکامل است (جامعه تاریخی)، بدون دیالکتیک و نظم عینی هدفمند رها می سازد! <u>تکامل دیالکتیکی از ماده به معنا، از پایین به بالا و به زبان فلسفی از نسبی به مطلق است؛ و نه بالعکس</u>:

"ای انسان، همانا تو در کوششی رنجبار بسوی پرودگارت روان هستی تا (هنگامیکه) او را دیدار کنی" (انشقاق، ۶)؛ "... همه امور بسوی خدا باز می گردد" (شوری، ۵۳).

اما خدای هگل در نژاد ژرمن و فاشیسم آلمانی به آرامش رسید؛ و دولت پروس پایان دیالکتیک تاریخ را جشن گرفت! این دولت مقدس است؛ زیرا تجسم عینی خدایی است که می کوشد از رهگذر تاریخ به یگانگی با خویشتن خویش دست یابد. در جامه شناسی دیالکتیکی هگل، تقدس دولت از آنروست که همزمان سنتز خانواده و جامعه مدنی، حقوق و اخلاق، مالکیت و قرارداد، و ایده و واقعیت یا عقل و تاریخ است. در تبیین عرفانی تاریخ، دولت تجسم عینی "اخلاقیات مطلق" است؛ اخلاقیاتی که ستایشگر زور و خشونت و جنگ و سلطه است. سرنوشت "آزادی" هم در این تبیین بهتر از "اخلاق" نیست:

"آزادی واقعی، آزادی دولت در به انجام رساندن تقدیر عرفانی – تاریخی خویش از راه جنگ است"؟! (هگل)

این فلسفه اخلاق و "آزادی" (آزادی دولت در کاربرد زور و خشونت و جنگ افروزی) لازمه بازگشت پیروزمندانه روح مطلق به خویشتن خویش و دستیابی به آرامش است! اصولا در تبیین عرفانی جامعه و تاریخ:

"دولت از جانب خداوند بر زمین فرود آمده است؛ از اینرو باید دولت را به مثابه تجسم الهیت بر روی زمین تقدیس و ستایش کرد" (هگل)؛

و کارکرد "عقل"، فهم اسرار متافیزیکی قدرت مطلقه و رسالت الهی دولت و رهبر است! این دیدگاه، خالصانه در فرهنگ کهن شاهنشاهی و حکومتهای رایج دینی چون خلافت سلفی و نظام ولایت مطلقه فقیه، که در آن "شاهنشاه"، "خلفیه" و یا "ولی فقیه" از جانب خداوند بر مردم حکومت می کنند، موج می زند. بن مایه این دیدگاه در فرهنگ حکومتها و جریانهای توتالیتر غیر دینی وضد دینی هم موجود است؛ با این تفاوت که در اینجا تقدیس دولت و رهبر بخشی از "رسالت تاریخی" **ملت** و **نژاد** و یا **طبقه** خواهد بود (موسولینی، هیتلر، استالین، پولپوت، چائوشکسو و...). در تبیین عرفانی جامعه و تاریخ، آزادی حقیقی شهروندان در اطاعت و فرمانبری کامل از حاکم تحقق می یابد.

اصل اطاعت و فرمانبری ضروری شهروندان از حکومت به نظام "دموکراسی" هم رسید، تا جاییکه هنوز هم در "دموکراتیک" ترین کشورهای غربی باز این **قدرت** است که تبیین و تعیین و حتی مراقبت و پاسداری از "آزادیها و حقوق شهروندان" را بر عهده دارد! باری، آرمان اجتماعی – تاریخی هگل و پیروان تبیین عرفانی جامعه و تاریخ، ادغام ملت در دولت یا "ذوب شدن ملت در رهبری" است. فلسفه تاریخ هگل و مقولاتی چون "خطا ناپذیری" و "اراده تاریخ ساز" رهبر و ضرورت "سرسپاری" و "ذوب شدن در رهبری"، سرچشمه پیدایش و رشد جنبشهای فاشیستی و نژادپرستانه در اروپا و جهان گردید. تنها یک قرن پس از مرگ هگل بود که **موسولینی** و **هیتلر** در ایتالیا و آلمان فلسفه و آرمان او را به مدار آزمون تاریخی کشاندند؛ تا فجایعی بزرگ برای بشریت پدیدار گردد...

هگل چون از فلسفه عرفانی خویش به واقعیت اجتماعی نظر کرد و به جامعه شناسی گام نهاد، به دستاوردهای مثبتی هم رسید که از سوی مارکس و سوسیالیستها تکامل یافت: نقش وسایل تولید در تکامل تاریخی جامعه، نقش کار در تکامل انسان، تراکم همزمان فقر و ثروت در جامعه بورژوایی، و نظم و قانونمندی و دیالکتیک در اجتماع.

پرودن

پرودن (سده ۱۹ م.) علیه قدرت دولتی و فلسفه تقدیس دولت شورید: تضاد را نیروی محرکه تکامل اجتماع، و پیدایی آنرا نیز نتیجه نوسانات میان "مطالبات فردی" و "خرد جمعی" دانست. ویژگی اساسی واقعیت اجتماعی نزد پرودن، مناسبات دیالکتیکی میان "نیروی جمعی" و "خرد جمعی" است:

"ستیز همواره نو به نو شونده نیروهای جمعی و خرد جمعی است که تار و پود واقعیت اجتماعی را می سازد".

پرودن همچنین نیروی تاریخی یک سامانه اجتماعی را برتر از جمع ساده نیروهای عناصر متشکله آن سامانه دانست. وی با کل نظم اجتماعی حاکم در ستیز بود؛ هر چند آنارشیسم پرودن بر پایه مطالبات نیروهای "مستقل و خودگردان" اجتماع و نفی هر گونه استبداد است. تکامل دیالکتیکی جامعه در اندیشه پرودن بی پایان است؛ و او هرگز از سنتز ابدی، وحدت نهایی و فرجام دیالکتیک سخن نگفت. وی هر سنتزی را در جامعه، تزی نوین برای پرورش آنتی تزی نوین می دانست. تضاد دیالکتیکی نزد پرودن تقابل دو قطبی جامعه شناختی میان حقوق انسان از یکسو و نهادهای استبدادی در سیاست و اقتصاد و فرهنگ از سوی دیگر است؛ یعنی **دولت** و **مالکیت** و **مذهب**. در باره مذهب، پرودن مبانی اعتقادی (الهیات) و کارکرد اجتماعی مسیحیت رسمی کلیسایی زمان خود را نقطه آغاز تجربی تحلیل و

تعمیم نظری خود گرفت؛ و سپس بر پایه بینش دینی یونانیان باستان و ثنویت دو قطبی "خیر" و "شر" گفت: "**خدا**" نماد "شر" است و "**پرومته**"، که در تقابل با "خدا" آرزوی انسان به روشنایی و آگاهی و بینایی را برآورده ساخت، نماد "خیر" می باشد. در باره مالکیت و دولت نیز سنجش و ارزیابی فشرده پرودن چنین است: **"مالکیت دزدی است"؛ "دولت آنارشی است"**. در زمینه جامعه شناسی سیاسی، پرودن متهم به **آنارشیسم** است؛ اما او در تکامل اندیشه های اجتماعی فیخته بر این باور بود که نهاد دولت (قدرت سیاسی) ذاتا گرایش به هرج و مرج و فرا رفتن از قانون دارد.

جامعه شناسی دیالکتیکی پرودن از ابهامات فیخته ای و جداسازیهای لیبرالی او دور شد. وی همچون فیخته "حاکمیت حقوق" را جایگزین تاریخی قدرت دولتی می دید؛ اما برخلاف او این جایگزینی را نه خودبخودی و تدریجی و مسالمت آمیز، بلکه نیازمند اراده جمعی و در پی یک "انقلاب اجتماعی" ممکن می دانست. پرودن باز برخلاف فیخته، بر مناسبات دیالکتیکی (تعاملی – تقابلی) نهادهای سیاسی و اقتصادی (ساختار دولت و مالکیت خصوصی) تأکید داشت. باری، پس از انقلاب اجتماعی و استقرار "حاکمیت حقوق"، یک اقتصاد تولیدی خودجوش و خودگردان بر پایه "دموکراسی" تکوین می یابد؛ نظمی نوین از پایین اجتماع که بنیاد یک "دولت متعادل" می شود (کتابهای "خلق نظم" و "در باره عدالت"). بنابراین، برخلاف انتقادها، پرودن نافی ضرورت وجودی نهاد دولت نبود؛ بلکه نافی نظم سیاسی تحمیلی "از بالا" به اجتماع بود که در آن نهاد دولت در قدرت مطلقه از خود بیگانه می شود. در جامعه شناسی دیالکتیکی پرودن، نظم تعادلی جایگاه ویژه یافته است؛ زیرا تقابل نهاد و برنهاد (تز و آنتی تز) به سمت نفی نهاد و اثبات برنهاد پیش نمی رود؛ بلکه این تقابل به آشتی نهاد و برنهاد، و اثبات یک نظم تعادلی نوین در جامعه راه می برد (سازش خلاق). پرودن در تقابل میان سامانه های اجتماعی سازش و تعادل را می جوید؛ و سازش و تعادل، سرانجام پویشهای جدالی در جامعه است؛ گویی تقابلها در جامعه اساسا زاده "توهمات" هستند. پرودن تأکید دارد که تقابل مذهب اصالت فرد و مذهب اصالت دولت واقعی نیست؛ و پس از یک دوره ستیز و کشمکش، به نتایجی مشابه می رسند و وحدت می یابند. دو نهاد دولت و مالکیت اگر از بیرون به جامعه تحمیل نشود (در تقابل با حقوق انسان قرار نگیرند)، پویا و آشتی پذیر و تعادل آفرین می شوند؛ اما اگر تحمیلی باشند، به گسست انسان از خویشتن خویش می انجامند. برای نمونه، سازمان اجتماعی کار اگر توسط دولت و مالکان وسایل تولید (کارفرمایان) به کارگر تحمیل شود، کار دیگر ماهیت آزادیبخش و یگانه ساز برای انسان نداشته و به ازخودبیگانگی و انقیاد کارگر راه خواهد برد. اما سازمانهای خودجوش و خودگردان کارگری می توانند با برنامه ای کردن اقتصاد و مشارکت در مدیریت تولید و توزیع کالا و خدمات، کارکرد آمرانه و سودجویانه دو نهاد دولت و مالکیت را تعدیل و محدود سازند. پرودن در کتاب "استعداد سیاسی طبقه کارگر"، طبقه

کارگر را دارای نیروی انقلابی و خلاق معرفی کرده است که آرمان دموکراسی را محقق می گرداند. وی مالکیت دولتی را از مالکیت اجتماعی متمایز ساخت، و لذا تفاوتی میان "سرمایه داری دولتی" با "کمونیسم" قائل نشد؛ دیدگاهی که هر چند خشم مارکس را بر انگیخت، اما هشداری تاریخی به جنبش انقلابی کارگری و رهبران و سازمان دهندگان آن بود. پرودن به تکامل خودبخودی تاریخ باور نداشت؛ و کارکرد دیالکتیک (قوانین عام تغییر و تحول) در جامعه را به عمل اجتماعی وابسته نمود (کتاب "در باره عدالت")؛ آزادی و ضرورت اجتماعی را هم نه نافی و نقیض یکدیگر، بلکه پیوسته بهم و در تعامل و تقابل تکمیلی می دید. از دیدگاه او، خیزشها و انقلابها جلوه های آزادی اند و مانع از کارکرد جبر در جامعه می شوند. در شرایط عادی هم انسان با استفاده از تضاد و چالش میان نهادهای اجتماعی می تواند از فشار جبرهای اجتماعی در امان مانده و آزادی خود را پاس دارد. تبیین تاریخی پرودن نیز همچون فیخته خوشبینانه است؛ زیرا تکامل دیالکتیکی جامعه معطوف به پیشرفت و تحقق یک آرمان بزرگ است: آزادی انسان از جبرهای اجتماعی در "دمکراسی سیاسی" و "دموکراسی صنعتی" که با تکمیل یکدیگر "حقوق" را بر "قدرت" و قواعد آن پیروز می گرداند. با تحقق این آرمان اجتماعی نیز دیالکتیک تاریخ پایان می پذیرد. اما پیروزی "حقوق" بر "قدرت" نیازمند ساخت کثرت گرای سیاسی و اقتصادی (فدرالیسم و پلورالیسم) است تا از تمرکز در قدرت سیاسی و استثمار طبقاتی پیشگیری شود؛ زیرا بدون کثرت گرایی جامعه از انقیاد به قدرت گریزی ندارد و آزادی، جمهوری، دموکراسی و سوسیالیسم نیز معنا و محتوای حقیقی خود را از دست می دهند.

مناسبات میان آزادی انسانی و ضرورت اجتماعی در تحقق آرمان، خاستگاه پیوند نیازها و ارزشها در واقعیت اجتماعی، و نیز مناسبات میان دموکراسی، فدرالیسم، پلورالیسم و مالکیت اجتماعی در دستگاه نظری و جامعه شناسی دیالکتیکی پرودن مبهم است. از سوی دیگر آرمانهای سیاسی – اجتماعی پرودن همواره در خطوط موازی قرار نگرفته اند. تجارب تاریخی اروپای معاصر نشان می دهند که کارکرد و پیامد اجتماعی پلورالیسم از منظر آزادی و دموکراسی متفاوت و حتی گاه متضاد یکدیگر بوده اند. در انقلاب فرانسه، کارکرد کثرت گرایی منفی بود؛ و از پیشرفت ارزشهای دموکراتیک به درون سازمانهای سیاسی و اجتماعی باز داشت؛ پیروزی دموکراسی مستلزم چیرگی وحدت گرایی بر کثرت گرایی بود (گورویچ). بنابراین، انسجام سیاسی و تمرکز دولتی نیز همیشه منفی نیست؛ گاه برای پیشرفت استقلال و مردم سالاری در جنبشهای آزادیبخش ضد استعماری، و گاه در مبارزه با قطبهای قدرت اقتصادی نتیجه بخش بوده است.

جامعه شناختی دیالکتیکی پرودن و "جهتگیری تاریخی" او به سمت **آرمان اجتماعی**، فاقد یک بستر روشن فلسفی – هستی شناختی است؛ و او نمی گوید که چرا تاریخ و تحولات اجتماعی به سمت تحقق

این آرمان پیش می رود؟ تقابلهای تکمیلی و تعادل پویا حاوی کدام معنا و پیام هستند؟ آیا اختیار انسانی با یک مسئولیت هستی شناختی همراه است؟ اگر هست، مرجع کدام است؟ و اگر نیست، چرا باید برای پیشرفت اجتماعی مبارزه کرد و درد و رنج و سختی را به جان خرید؟ نارسایی و ابهام نظری در جامعه شناسی تاریخی و دیالکتیکی پرودن تنها به نگاه فلسفی – هستی شناختی و آرمانهای سیاسی و اجتماعی او محدود نمی شود؛ کارکرد دیالکتیک نیز در جامعه شناسی پرودن روشن نیست، و پرودن پرسشهای زیر را بی پاسخ گذارده است: مالکیت خصوصی بر وسایل تولید چگونه به مالکیت اجتماعی تحول می یابد؟ اگر طبقه کارگر نیروی اجتماعی تحول دموکراتیک است، کدام نیروی اجتماعی تحول سوسیالیستی را بر عهده دارد؟ روش مبارزه سیاسی – اجتماعی برای پایان دادن به قدرت متمرکز سیاسی و اقتصادی، و استقرار فدرالیسم و پلورالیسم و دموکراسی صنعتی، چیست؟ سازوکار مناسبات تقابلی – تعاملی تمرکز سیاسی با تمرکز اقتصادی، مالکیت اجتماعی با فدرالیسم سیاسی، دولت و هیأت حاکمه با طبقه اجتماعی حاکم (مالکان وسایل تولید)، انحصار اقتصادی با اقتصاد رقابتی، قدرت سیاسی با حقوق شهروندی، آزادی با ضرورت اجتماعی، و سرانجام نیروی جمعی با خرد جمعی، که پرودن آنرا شناسه واقعیت اجتماعی دانست، چیست؟ اما با وجود همه نارساییها و ابهامات در جامعه شناسی دیالکتیکی و تبیین تاریخی پرودن، نقد مارکس بر او منصفانه و حقیقت جویانه نیست. دیالکتیک پرودن از نبود سنتز در رنج نبود؛ و سنتز را در تکمیل سازنده و توازن ناپایدار میان تز و آنتی تز می جست. پرودن به دیالکتیک آزادیبخش فیخته روشنایی بخشید؛ اما تبیین تاریخ، راه و روش پیگیری و تحقق آرمان اجتماعی و مناسبات میان تز و آنتی تز و سنتز را در پرده ابهام و تاریکی نهاد؛ و البته مارکس هم نتوانست به آن شفافیت ببخشد. مارکس ماده گرا تنها نگران تقدم خرد جمعی بر نیروی جمعی در جامعه شناسی دیالکتیکی پرودن بود؛ و این نگرانی ماتریالیستی هم بیمورد بود!

مارکس

مارکس (سده ۱۹ م.) از دستاوردهای نظری پرودن بغایت سود برد؛ اما حق او را هرگز ادا نکرد[21]. برای نمونه، پرودن "ارزش اضافه" در تولید را که سرمایه دار تصاحب می کند، به مطلق و نسبی تقسیم کرده بود. ارزش اضافه مطلق نتیجه نیروی مولد جمعی کارگران است؛ و ارزش اضافه نسبی نتیجه پیشرفت صنایع و تقسیم فنی کار می باشد. مارکس بی آنکه نامی از پرودن ببرد، دستمزد پرداخته شده به کارگر در نظام سرمایه داری را تنها به کار فردی او مربوط دانست و گفت که سرمایه دار در ازای نیروی مولد جمعی کارگران چیزی به آنها نمی پردازد. مارکس در کتاب "فقر فلسفه"، که پاسخی

[21] مارکس بینش جامعه شناختی – فلسفی خود را همچنین مرهون هگل، سن سیمون و فوئرباخ است.

به کتاب "فلسفه فقر" پرودن است، نظریاتی چون "حفظ مناسبات سرمایه داری" و "بدفهمی مناسبات فقر و ثروت" را با بی انصافی تمام به پرودن نسبت داده و سپس بیرحمانه آنها را نقد کرده است:

"پرودون بجای افشای تضاد نهایی سرمایه داری، به ایجاد تضادهای مصنوعی به کمک مقولات مجرد اقتصادی دست می زند" (کلیات مارکس و انگلس، جلد ۶، ص ۱۶۸؛ طبری، شناخت و سنجش مارکسیسم، ص ۱۸۱)، و به پیروی از هگل تأکید کرد: **"در همان مناسبات اجتماعی که ثروت تولید می شود، فقر نیز تولید می گردد"**.

جامعه شناسی و اقتصاد سیاسی مارکس بر پایه تبیین مادی تاریخ (ماتریالیسم تاریخی) است. او نیز همچون پرودن به پویش جدالی بالارونده اجتماعی (تکامل دیالکتیکی جامعه) معتقد بود؛ پویشی که یک آرمان اجتماعی را محقق می گرداند. اما این آرمان نزد مارکس، "از پیش تعیین شده" و همانا "جامعه بی طبقه کمونیستی" است. در تبیین وی، اثبات یک نظم نوین اجتماعی با نفی انقلابی نظم کهن در یک پیچ تند تاریخی همراه است. این رسالت و مسئولیت تاریخی، بجای ملتها و دولتها بر گردن طبقات اجتماعی است. کشمکش طبقات متضاد اجتماعی (مبارزه طبقاتی) در کانون جامعه شناسی دیالکتیکی مارکس قرار گرفته است؛ مبارزه ای که سرانجام با رشد کافی کمی – کیفی نیروهای عامل در تولید شیرازه نظم کهن را از هم گسیخته و مناسبات اجتماعی را با این نیروها منطبق می گرداند. بنابراین، در تبیین جامعه شناختی – تاریخی مارکس، طبقه انقلابی آفرینش نظم نوین اجتماعی را برعهده دارد:

"باید گفت از زمره کلیه وسائل تولید، خود طبقه انقلابی بزرگترین نیروی مولد است" (فقر فلسفه).

اما مارکس در آفرینش نظم نوین اجتماعی، "جبر تاریخ" (جبر وسایل تولید) را هم شریک "پراتیک اجتماعی" ساخت؛ و به ابهام و تناقض افتاد:

"اگر انسان ساخته اوضاع و احوال است، پس اوضاع و احوال را باید بطور انسانی ساخت. اگر انسان طبیعتا اجتماعی است، بنابراین طبیعت حقیقی وی تنها در جامعه بسط و توسعه می یابد" (خانواده مقدس؛ نخستین اثر مشترک مارکس و انگلس)؛ **"ماتریالیسم نو مادیت را بعنوان فعالیت عملی اندر می یابد"**؛ **"نظرگاه ماتریالیسم نو جامعه انسانی یا انسانیت اجتماعی است"** (همانجا)؛ **"افراد انسانی خود تاریخ خویش را می سازند اما همواره بدین معنا آگاه نیستند"** (ایدئولوژی آلمانی). سخنانی اینچنین مبهم و متناقض در آثار مارکس و ادبیات مارکسیستی (فرهاد نعمانی، "تکامل فئودالیسم در ایران"، بخش اول) موج می زند.

در جامعه شناسی مادی مارکس اصالت با بعد اقتصادی واقعیت اجتماعی است؛ بعدی که تعیین کننده ابعاد سیاسی – حقوقی و فرهنگی – ایدئولوژیک جامعه است. نیروهای مولد لایه زیرین اجتماع هستند که مناسبات تولیدی بر روی آن استوار می گردد. این دو بعد اقتصادی جامعه اند که بر مبنای آن ساخت اجتماعی با وجوه سیاسی و حقوقی شکل می گیرد. بر روی ساخت اجتماعی نیز آثار تمدنی – فرهنگی

چون دانش و آگاهی و مذهب و ایدئولوژی بنا می شود. لایه های رویین اجتماع به ترتیب بر لایه های زیرین آن منطبق می شوند. این تطبیق گاه در آرامش و گاه در چالش و تنش رخ می دهد؛ و در پیچهای تند تاریخی هم انقلاب (تحول کیفی – ساختاری) را ضروری می سازد. رشد کمی و کیفی نیروهای مولد (نیروی کار و روشهای فنی تولید) بستر پیدایی و پیشرفت و ژرفش همه چالشهاست؛ و این چالشها تا آنجا پیش می روند که تضاد میان نیروهای مولد و مناسبات تولیدی – اجتماعی قطبی و آشتی ناپذیر می گردد. مبارزه قهرآمیز میان دو طبقه استثمارگر و استثمار شده شکل بروز این تضاد آشتی ناپذیر اجتماعی است که جز به انقلاب ختم نخواهد شد. انقلاب اجتماعی نه تنها مناسبات موجود تولیدی بلکه کل ساخت کهنه اجتماعی را نفی کرده و پایه یک نظم نوین اقتصادی – اجتماعی می شود. اوج پیشرفت انقلاب در تحول آثار فرهنگی – تمدنی (ایدئولوژی) جامعه خود را نشان می دهد.

در جامعه شناسی تاریخی – دیالکتیکی مارکس، هر طبقه اجتماعی دشمن طبقاتی خود را در درون مناسبات تولیدی می پرورد:

"بورژوازی تنها اسلحه هایی را فراهم نمی آورد که وی را به کام مرگ می کشانند، بلکه بورژوازی تولید کننده آن دسته از افراد انسانی هم هست که اسلحه های مذکور را بکار می برند؛ و این افراد انسانی، کارگران جدید و پرولتاریا می باشند".

طبقه کارگر در تبیین تاریخی مارکس، وارث "رسالت تاریخی" طبقات استثمار شده پیشین (بردگان و رعایا) است. این طبقه از این توانایی و امکان تاریخی برخوردار است که منجی عالم بشریت باشد: به استثمار طبقاتی در تاریخ پایان دهد، و آزادی پایدار انسان را در جامعه بی طبقه کمونیستی محقق گرداند (مانیفست). ماهیت و کارکرد یک طبقه اجتماعی نیز ثابت نیست: اگر در آغاز تکوین تاریخی خود ترقیخواهانه است، در اوج پیشرفت و در هنگامه بحران ساختاری، انقلابی می شود؛ و سرانجام در حاکمیت و پایان "رسالت تاریخی" خود ماهیت و کارکردی محافظه کارانه و ارتجاعی می یابد. تنها استثناء طبقه کارگر است که پرچم آخرین انقلاب اجتماعی را در تاریخ بدست می گیرد و با تحقق کمونیسم به پویش جدالی در واقعیت اجتماعی پایان می دهد!

مارکس برخلاف فیخته و پرودن به مناسبات دیالکتیکی میان طبقه اجتماعی حاکم (بورژوازی) و دولت نیز توجه نمود: اگر ضعف بورژوازی بحران فروپاشی ساختاری سرمایه داری را پیش اندازد (پیش از موعد تاریخی خود)، و طبقه کارگر نیز هنوز توان رهبری انقلاب پیروزمند اجتماعی را بدست نیاورده باشد، یک دیکتاتوری توسعه طلب جنگ افروز (امپراتوری) می تواند گزینه ای ناخواسته اما اجتناب ناپذیر باشد؛ زیرا این امپراتوری **"تنها شکل ممکن حکومت کردن در دوره ای است که بورژوازی بازی را باخته و طبقه کارگر هم هنوز قدرت حکومت کردن بر ملت را بدست نیاورده است"**.

مارکس به مناسبات تعاملی – تقابلی در درون طبقه حاکم بورژوا (شاخه های مالی، صنعتی، دیوانی و نظامی) و طبقه کارگر نیز توجه کرد؛ و منجمله بر این حقیقت تأکید نمود که با گسترش سرمایه داری، ارتش کارگران برای تداوم انقیاد و استثمار نیازمند فرماندهان عالیرتبه (مدیران از میان طبقه بورژوا) و مادون (ناظران فنی و سرکارگران از میان طبقه کارگر) می شوند که در فرآیند اجتماعی تولید بنام سرمایه فرمان برانند و شخص سرمایه دار را از نقش آمرانه مستقیم معاف سازند. مارکس به الیناسیون یا "از خود بیگانگی" کارگران در فرآیند تولید سرمایه داری نیز توجه کرد؛ اما کارگران پیشتاز انقلابی را از ابتلاء به این پدیده روانشناختی مستثنی دانست: این کارگران آگاهانه پیشاهنگ پیوستگی به خویشتن خویش می شوند تا طبقه خود را علیه "از خود گسستگیها" در نظام سرمایه داری برانگیزانند و راهبر جامعه کمونیستی گردند؛ جامعه ای که از هر گونه از خود گسستگی تهی است و در آن دیگر نشانی از طبقات و دولت نخواهد بود. اما این تبیین توحیدی و "پیامبرانه" از تاریخ (تعبیر گورویچ، دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۱۸۵)، که اعلام پایان تکامل دیالکتیکی جامعه است، هیچ سنخیتی با ماتریالیسم (پیدایش تصادفی و تکامل بی هدف جهان) ندارد. باری، جامعه شناسی تاریخی مارکس:

"در واقع دیالکتیک سلم و سلام است که هادی بجانب بهشت زمینی است و به صلح و آشتی انسان و جامعه با خویشتن خودشان و هم صلح و آشتی آنان با یکدیگر می انجامد و به پیوستگی به خویشتن خویش کامل و هم به فرو مردن و محو طبقات و انحلال دولت منتهی می شود. آری دیالکتیک تاریخی مارکس وجهه ای پیغمبرانه و سعادت ازلی دارد، و صرف نظر از مسائل دیگر، درست در همین بزنگاه است که خطر غلبه عنصر اثباتی سنتز بر سیر جدالی وجود دارد... باری "سیر جدالی تاریخی" در نزد مارکس یک "فلسفه تاریخ" را پنهان می سازد و بکار آن می رود که واقعیت تاریخی و تاریخ نگاری (یا آگاهی تاریخی) را با نظاره گاهی از آینده جامعه در هم بیامیزد که تخیل آمیز و مبتنی بر سرانجام شناسی جهان است. در این نظرگاه که قرار گیریم در می یابیم که "دیالکتیک تاریخی" مارکس بر پایه پیش ادراکی از سرنوشت و تقدیر بشریت استوار است... و چون این سرنوشت یا تقدیر قبل از هر دیالکتیکی معلوم است بنابراین "دیالکتیک تاریخی" مارکس یک دیالکتیک جزمی می شود... "سیر جدالی تاریخی" تنها بکار آن می رود که بر چهره یک فلسفه تاریخ مبتنی بر سرانجام شناسی جهان نقاب بیفکند. با میانجی گری این سیر جدالی است که دیالکتیک مارکس در مهلکه جزم گرایی می افتد" (همان منبع، ص ۱۹۷ – ۱۹۴)؛

"نقطه ختام دیالکتیک واقع گرای مارکس یک سرانجام شناسی جهان است. در این علم العواقب اخبار و انباء پیغمبرانه سلم و سلام و ختم تاریخ بهم ملحق می شوند" (همان منبع، ص ۲۰۵).

اما برخلاف نقد پوزیتیویستی گورویچ، ضعف واقعی جامعه شناسی و دیالکتیک تاریخی مارکس پیوست آن به آرمانهای اجتماعی انسان نیست؛ بلکه در تبیین و اثبات این آرمان با توسل به جبر کور مادی است؛ در پذیرش آرمان تاریخی پیامبران و نفی جهان بینی توحیدی آنان است. در فلسفه ماتریالیسم، آفرینش و تکامل جهان و انسان خودبخودی و کورکورانه است؛ هستی معنا و حقیقتی در بر

ندارد؛ و حیات انسانی ناخواسته و جبری است... چگونه این فلسفه برای تاریخ انسان هدفی شکوهمند قائل تواند شد؟ تبیین آرمانهای توحیدی پیامبران با توسل به ماتریالیسم و جبر تاریخ، شاید بزرگترین تناقض ایدئولوژیک تاریخ باشد که اندیشمندی بدان دچار گشته است. **برتراند راسل** نیز که خود ماده گرا و پوزیتیویست است، نمی تواند خوشبینی تاریخی مارکس ماده گرا را درک کند:

"مارکس خود را خدا ناپرست می نامید، اما دارای نوعی خوش بینی جهانی بود که فقط خداپرستی می تواند آنرا توجیه کند" (تاریخ فلسفه غرب، ص ۵۸۸).

مارکس پیش از تبیین جامعه شناختی تاریخ، نظام اجتماعی – اقتصادی ایده آل خود را انتخاب کرد؛ و سپس برای "اثبات تاریخی" آن دست بدامن جامعه شناسی دیالکتیکی و جبر تاریخ شد تا به طبقه کارگر خوشبینی تاریخی و امید بخشد. اما آرمان اجتماعی مارکس نه تنها با تبیین ماتریالیستی پیدایش و تکامل جهان ناسازگار بود، بلکه در تبیین ماتریالیستی تاریخ اساسا معنا و محتوای خود را هم از دست داد؛ زیرا آن آزادی و برابری و یگانگی پرشکوه که جبر کور مادی در پایان تاریخ رقم بزند، و اراده آگاه و آزاد انسانی را در آن نقشی نباشد، بی ارزش و غیر قابل فهم و هضم است. اگر تکامل دیالکتیکی جامعه آزادیبخش است، بدلیل ویژگیهای انسانی چون عقل و اختیار و کمال گرایی و خلاقیت است. این تکامل نمی تواند نتیجه جبر باشد؛ و مفهوم "فرآیند جبری آزادیبخش" اساسا گرفتار تناقض درونی (منطقی) می باشد. در تبیین توحیدی تاریخ، چنانکه در بخش پایانی این نوشتار خواهیم دید، پیروزی حق و عدالت جبری نیست؛ بلکه برعکس، کارکرد هماهنگ ویژگیهای انسانی (آگاهی، اراده تغییر، خلاقیت و کمال گرایی) پیروزی حق و عدالت (اراده خدا) را در تاریخ محقق می گرداند. نکته دیگر آنکه در دیالکتیک ماتریالیستی، تضاد بر ماده حاکمیت مطلق می یابد و تاریخ انسان نیز نمایشی جاودانه از ستیز و کشمکش و قهر و خشونت نیروهای متضاد المنافع اجتماعی می شود؛ بی آنکه هیچ پایان خوشایندی هم بر آن متصور باشد. بنابراین، باید پرسید که چرا و چگونه آرمانهای توحیدی پیامبران (جامعه قسط توحیدی، خود رهبر و حق مدار) در ذهن مارکس با تعابیری چون "یگانگی انسان و جامعه با فرو مردن طبقات و دولت زورمدار" جوانه زد؟ بی تردید، مارکس شدیدا تحت تأثیر جنبشهای کارگری زمان خود و آرمانهای عدالتخواهانه آن بود، و هم دانست که مبارزه طبقاتی همه ستمدیدگان تاریخ برای عدالت بوده است؛ اما با اینهمه از فهم و بیان کارکرد جامعه شناختی – تاریخی توحید و بعثت پیامبران ابراهیمی، و رابطه آن با جنبشهای انقلابی ستمدیدگان تاریخ و آرمانهای اجتماعی آنها، دور ماند! مارکس همچنین متأثر از فلسفه و فرهنگ مادی بورژوازی اروپا بود؛ و این تأثیرپذیری نیز (به ویژه از فلسفه مادی فویرباخ) کاملا مشهود است و انگلس هم آنرا صراحتا بیان داشت. تناقض ذاتی تبیین جامعه شناختی – تاریخی مارکس نیز ریشه در این تاثیرپذیری دوگانه داشت؛ آنگاه که کوشید

آرمان اجتماعی پیامبران و ستمدیدگان تاریخ را، در حالیکه جهان بینی توحیدی آنها را نادیده می گیرد، از تطبیق ماده گرایی دیالکتیکی بر حرکت اجتماعی انسان بدست آورد! جامعه شناسی دیالکتیکی و تبیین تاریخی مارکس حقیقتا با آرمانگرایی پیامبرانه هم آغوش است؛ اما از جهان بینی، انسان شناسی و اخلاق توحیدی پیامبران دور و بیگانه است، و بر تکامل جامعه و انسان مرز نهاده است. انسان بنا بر ویژگیهای بنیادی اش همواره می خواهد از آنچه هست فراتر رود؛ پس نه تکامل انسان پایان پذیر است، و نه انسان هرگز به کمال مطلق دست خواهد یافت. مارکس **خدا** را از آرمانگرایی پیامبرانه خویش کنار نهاد و لذا منشأ و غایت را از هستی و فرآیند تکاملی آن حذف کرد! باز، چنانکه اشاره شد، مارکس روش و اخلاق توحیدی پیامبران را نیز در آرمانخواهی آنان نادیده گرفت، و با تقدیس جبر و قهر و خشونت راه را برای تبدیل آرمان اجتماعی – تاریخی **قسط** به یک مسلک دولتی توجیه گر هموار ساخت. تعاون و همبستگی و نظم اجتماعی بر پایه "قسط" (برابری در حقوق بنیادی و دریافت سهم حقیقی انسان از درآمدها و ثروتهای اجتماعی بر پایه ارزش کار و یا نیاز) آرمان والای تاریخ است که هرگز با کاربست زور و خشونت، حکومت مسلکی، تمرکز قدرت سیاسی و اقتصاد دولتی تحقق نخواهد یافت. آرمان قسط پیوندی بنیادی و جدایی ناپذیر با **آزادی** و **رهبری جمعی – شورایی** دارد، و لذا نه تنها تحقق آن در نبود آزادی ناممکن می شود، بلکه از محتوا نیز تهی می گردد (برای بررسی بیشتر به کتاب "امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار"، بخش ششم مراجعه نمایید).

انسان در تجربه اجتماعی – تاریخی خود در پیچ و خمها و نیز فراز و فرودهایی قرار می گیرد که ضرورتا و بطور یکجانبه "تعیین شده" نیستند؛ و لذا چرخشگاهها غالبا برای اندیشمندان جامعه شناس نیز پیش بینی ناپذیر و حتی گاه غافلگیرانه بوده اند. پس سنتزها و استقرار نظامهای نوین اجتماعی در پویش جدالی تاریخ جبری نبوده و نتیجه کارکرد عقل و اختیار یا کنشهای ارادی آگاهانه و خلاقیتهای انسانی (فردی و اجتماعی) می باشند. باور به جبر مادی تاریخ، جامعه شناسی دیالکتیکی و تاریخی مارکس را به رکود و جزمیت کشاند. وی در بررسی نقش تاریخی طبقات اجتماعی گوناگون در انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه نوشت:

"در فرانسه خرده بورژوازی کاری را به انجام رساند که معمولا بورژوازی صنعتی می بایست متعهد آن باشد، و کارگر به کاری دست یازید که معمولا وظیفه خرده بورژوازی است، اما به انجام رساننده نقش کارگر که بود؟ هیچکس" (جلد اول سرمایه).

مارکس بنا بر جبر مادی تاریخ به تعریف و توزیع وظایفی از پیش معین برای اقشار و طبقات مختلف اجتماعی پرداخته است؛ اما از آنجا که تجربه اجتماعی نتیجه کارکرد عوامل اختیاری نیز می باشد، و بهمین دلیل نیز غالبا پیش بینی ناپذیر و غافلگیرانه است، ناتوان از تبیین تغییر در این وظایف می نماید.

جامعه شناسی تاریخی – دیالکتیکی از تعیین جهت واحد برای یک تحول اجتماعی، و وظیفه مشخص برای طبقات اجتماعی، می گریزد؛ و با گرایش به جبر و تصادف همزمان می ستیزد. نظم عینی حاکم بر جامعه و تاریخ، چنانکه در بخش نخست این نوشتار دیدیم، آزادی و ضرورت را در یک مناسبات پیچیده تعاملی – تقابلی در درون خود دارد؛ و لذا هرگز نمی تواند در قالب فرمولهای کلیشه ای و توابع ریاضی بیان گردد. مارکس برای بررسی کارکرد سرمایه منطق ریاضی را به یاری طلبیده است؛ و این روش شناسی نیز بخوبی جبرگرایی او را نمایانده است:

"هر اندازه ثروت اجتماعی، که در سرمایه عمل می کند و بر مقیاسها و نیروهای آن می افزاید، بیشتر باشد و لذا هر اندازه قدر مطلق پرولتاریا و نیروهای بهره بخش او بیشتر باشد، بهمان اندازه ارتش ذخیره صنعتی بیشتر است. اما هر قدر این ارتش ذخیره در قیاس با ارتش فعال بیشتر باشد، بهمان اندازه افزایش دائمی نفوس (که فقر او برعکس تناسب رنجهای کار اوست) بیشتر می شود. بالاخره هر قدر قشرهای فقیر طبقه کارگر بیشتر و ارتش ذخیره صنعتی فزونتر باشد، بهمان اندازه بینوایی رسمی بیشتر است. این قانون عام و مطلق تراکم سرمایه داری است" (ترجمه احسان طبری از متن روسی کتاب، "شناخت و سنجش مارکسیسم"، ص ۲۱۵).

باور به نظم ایستا و قوانین کارکردی (توابع ریاضی)، و تأثیر خطی و نامشروط عوامل و رخدادهای اجتماعی، بخوبی در سخنان فوق نمایان است. مارکس نه تنها عامل انسانی (اختیاری) را در امر تراکم ثروت نادیده گرفته، بلکه جبرهای اجتماعی را هم به جبرهای اقتصادی تقلیل داده است. آیا براستی "تراکم سرمایه" یک امر و قانون صرفا اقتصادی است؟؛ و عوامل جامعه شناختی – تاریخی، روانشناسی اجتماعی کلی (برآمده از ساختار اجتماعی کل) و جزئی (روانشناسی طبقه سرمایه دار)، و نیز روانشناسی فرد سرمایه دار (انگیزه های رفتاری و گرایشهای اعتقادی – فرهنگی وی) در این امر دخیل نمی باشند؟ انگیزه های سیاسی – حقوقی (تحکیم سلطه بر خلق) چطور؟ حقیقت آنستکه تراکم سرمایه در نظام سرمایه داری تفاوتی از این نظر با تراکم ثروت در ادوار تاریخی کهن و ساختارهای پیشین استثماری ندارد:

"وای بر هر نکوهشگر عیب جوی! آنکه ثروتی انباشته می کند و آنرا شماره می کند" (همزه، ۳)؛

برای ثروت اندوز، تنها فزونی ثروت و نه روش دستیابی به ثروت و حتی مصرف آن اصل است؛ زیرا او در انباشت ثروت، افزایش قدرت و نفوذ را جستجو می کند. هر کس و هر مرامی هم که مانع از تراکم ثروت شود، در کانون سرزنش و عیب جویی او واقع خواهد شد! در آیه فوق تأثیر روانشناسی اجتماعی کلی و جزئی در تراکم ثروت، و نیز ازخودبیگانگی متراکم کننده ثروت در مقدار کمی مال و "ارقام" بخوبی آشکار است. آیه زیر نیز معطوف بر روانشناسی اجتماعی طبقه ثروت اندوز است:

"به فزون خواهی (ملک و مال) سرگرم و فریفته گشتید تا به گورستان رسیدید! (تا دم مرگ به افزایش و تراکم ثروت مشغول بودید)" (تکاثر ، ۲ و ۳)؛

و آیه زیر بر انگیزه سیاسی سلطه جویانه متراکم کنندگان تأکید دارد:

"ای کسانیکه ایمان آورده اید! (بدانید و آگاه باشید) همانا بسیاری از احبار و رهبان (روحانیون یهودی و مسیحی) اموال خلق را به ناحق می خورند و از راه خدا باز می دارند (بازداشتن مردم از راه خدا به معنی بنده کردن بندگان خداست)؛ و آنانکه زر و سیم می اندوزند و در راه خدا انفاق نمی کنند به عذابی دردناک بشارت ده" (تؤبه، ۳۴).

باری، پیش بینیهای تاریخی مارکس بر پایه "قانون عام و مطلق تراکم سرمایه داری" تحقق نیافتند؛ و این خطای آشکار پیش از هر چیز ریشه در جبرگرایی و اقتصاد گرایی او داشت. روند تراکم سرمایه به گسترش فقر منجر نشد؛ زیرا در نظام جهانی سرمایه داری، فقر مطلق در غرب ("مناطق مرکزی") کاهش یافت و به جوامع زیر سلطه آن ("مناطق پیرامونی") منتقل گشت. قشر میانه (خرده بورژوازی) هم نه تجزیه شد و نه کاهش پذیرفت. ساده سازی در جامعه شناسی مانع از فهم مارکس از کارکرد پیچیده عواملی شد که جداگانه و یا در پیوند با یکدیگر جهات دیگری پیش پای تجربه و تحول اجتماعی می گذاردند؛ عواملی که در فرمولهای ساده ریاضی (قوانین کارکردی) و "قانون مطلق" نمی گنجیدند.

بی تردید، کشف "قانون عام تراکم سرمایه داری" نیازمند دستیابی به "قوانین عام حرکت اجتماعی" است؛ زیرا وجه اقتصادی واقعیت اجتماعی جدا از وجوه سیاسی و فرهنگی آن نیست، و ویژگیهای روانشناختی یا ذهنی – رفتاری انسان نیز در متن این واقعیت پیچیده عمل می کند و نظم حرکتی آنرا پیش بینی ناپذیر و مشروط می سازد. اما دستیابی به "قوانین عام حرکت اجتماعی" نیز نیازمند شناخت تجربی – تعقلی جوامع دیگر است؛ در حالیکه جامعه شناسی تاریخی – دیالکتیکی مارکس صرفا مبتنی بر تجربه جوامع صنعتی اروپا بوده است (استقراء ناقص). جامعه شناسی دیالکتیکی هنگامی می تواند به تبیین واقع بینانه تاریخ و رهبری عمل اجتماعی راه برد که از ساده نگری و جزمیت و گزافه گویی مکاتب تنگ یک بعدی آزاد گردد؛ اما مارکس این جامعه شناسی را با جبرگرایی و تبیین ماتریالیستی از کارآمدی در گشایش راه تکامل و تحقق جامعه آرمانی تهی ساخت، و آنگاه که قوانین خاص نسبی و مشروط اقتصادی به قوانین عام و مطلق جامعه شناختی ارتقاء یافتند، **جزمیت اندیشه** جنبشها و حکومتهای مارکسیستی را به رکود و انحطاط مرگبار کشاند. از آنجا که "قوانین عام" جامعه شناسی مارکسیستی ثمره ساده سازی و استقراء ناقص بود، تطبیق آن با شرایط خاص اجتماعی بسیار دشوار گشت؛ تا آنجا که تنگی قالبهای تبیین ناگزیر به انحرافات و چالشهای بزرگ نظری در مارکسیسم راه برد. تفسیر اقتصادی جامعه و "جبر مادی" (جبر وسایل تولید)، که به تبیین خودبخودی (هدایت نشده) تکامل تاریخ و نیز نسبیت "حقیقت" در معرفت شناسی انجامیده بود، سر از زورمداری سیاسی احزاب

و حکومتهای مارکسیستی، تبیین اراده گرایانه تاریخ، مطلق گرایی و حقانیت قدرت در آورد (مقایسه کنید با کارکرد تاریخی "قهرمان"، "رهبر"، "دولت" و "ملت" در تبیین عرفانی تاریخ).

آری! کوشش مارکس در تبیین ماتریالیستی و جبرگرایانه آرمانهای اجتماعی پیامبران و ستمدیدگان تاریخ نتیجه ای جز ابتذال این آرمانها در بر نداشت.

سارتر

جامعه شناسی اگزیستانسیالیستی و ذهن گرای ژان پل سارتر بر پایه رفتار فردی است؛ زیرا از دیدگاه وی، تجربه اجتماعی از فرد ناشی می شود؛ و این تنها افراد انسانی اند که پیوسته در جنبش و تکاپو می باشند. در برابر، طبقات اجتماعی جز در فرازهای انقلابی تاریخ گرایش به پراکندگی و آرامش دارند. بنابراین، در تبیین سارتر رفتار فردی و رفتار اجتماعی – تاریخی از هم جدا و هر یک راه و روش و نظامات خاص خود را دارد. در معرفت شناسی او نیز جامعه انسانی از نظم عینی هدفمند پیروی نمی کند؛ و اساسا چیزی بنام "واقعیت اجتماعی" بیرون از ذهن انسان وجود ندارد! نظم و قانونمندی اجتماعی ساخته و پرداخته "عقل" است که سنتز آزادی و ضرورت می باشد؛ و طبیعتا این دو هم ذهنی اند. تاریخ نیز بر جامعه تقدم و تسلط دارد و طبقات اجتماعی تنها گذرگاهی بسوی تاریخ هستند؛ و البته سارتر واقعیت تاریخی را از آگاهی تاریخی جدا نکرده است. حقیقت آنستکه نظریه های فلسفی یکجانبه سارتر مبتنی بر اصالت وجود، ذهن، فرد، عقل و ایده اجتماعی جای چندان فراخی برای جامعه شناسی نگذاشته است. با این وجود، برخی از نظریه های سارتر در قلمرو انسانی قابل توجه اند؛ هر چند که اساسا خصلت معرفت شناختی و فلسفی دارند: زندگی اجتماعی یکسره آزاد از نظم و قانون نیست؛ دیالکتیک خاص خود را دارد و میان افراط و تفریط همواره رفت و آمد در جریان است (مرز گذرناپذیری میان آنها نیست)؛ بی آنکه فرآیندهای اجتماعی خودبخود به سرانجام تاریخی معین برسند.

گورویچ

جامعه شناسی دیالکتیکی گورویچ در یک کلام روند پایان ناپذیر تتمیم و تتمیم زدایی یا برساختن و از ساخت افتادن واقعیت اجتماعی است؛ واقعیتی که پیوسته در تعامل و ستیز با موانع درونی و بیرونی خویش است. اما تضاد قطبی تنها اسلوب تقابلی گورویچ نیست؛ و او از تقابلهای تکمیلی و تضامنی در

جامعه، بی آنکه به نفی یکی و اثبات دیگری منجر شود، نیز نام برده است. گورویچ تجربه اجتماعی را دیالکتیکی می بیند؛ فرآیندی پویا و گریزان و فریبا که پیوسته قالبهای خود را می شکند:

"تجربه شبیه بت عیاری است که هر لحظه به شکلی در می آید. هنگامی که به پندار خویش بدامش آورده ایم از ما رمیده است؛ و زمانی که گمان می کنیم به سر سویدایش دست یافته ایم، گول ویرا خورده ایم؛ و وقتی که فکر می کنیم از بندش خلاصی یافته ایم، قربانیش گردیده ایم؛ و همه اینها هم در یک لحظه اتفاق افتاده است" (گورویچ، دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۲۴۷ – ۲۴۶).

اما پیوست جامعه شناسی با "فوق تجربه گرایی" و در واقع گرایش افراطی گورویچ به تجربه رنگ به رنگ شونده متنوع و "غافلگیر کننده" سبب شد که وی در "آستانه تبیین" تاریخ متوقف شود و از نگاه فلسفی به تاریخ بیزاری جوید. وی در نقد اندیشه ها پیوسته **جهتگیری** تاریخ به سمت تحقق یک **آرمان اجتماعی** را نقد کرده است (همان کتاب؛ در نقد فیخته، پرودن و مارکس). **برودل** نیز همچون گورویچ تکامل تک خطی و غایت گرایانه را نقد می کند؛ اما نگران آنست که گورویچ با گسست زنجیره رویدادهای تاریخی استفاده از تاریخ را برای جامعه شناسان ناممکن کرده و آنها را اسیر "زندگی کوتاه کنونی" سازد (دنیس اسمیت، برآمدن جامعه شناسی تاریخی، ص ۲۴۱).

اما جامعه شناسی تاریخی با تمرکز بر بعد تاریخی واقعیت اجتماعی راهگشای اندیشمندان بسوی تبیین واقع بینانه تاریخ شد؛ و پیشرفت آن مکتب "فوق تجربه گرایی" در جامعه شناسی و "جزم اندیشی" در فلسفه تاریخ را به حاشیه راند.

فصل دوم:

مناسبات تعاملی – تقابلی در سامانه های اجتماعی

سامانه های اجتماعی در یکدیگر تداخل می کنند؛ و لذا هر انسان نیز می تواند همزمان در پاره ای از آنها حضور فعال و اثرگذار داشته باشد. این سامانه های اجتماعی را بر پایه نگاه جامعه شناختی متداول امروز می توان اینگونه نامگذاری و معنا کرد: ۱) **امت** یا جوامع انسانی همکیش و هم آرمان؛ ۲) **خلق** یا توده تحت حاکمیت؛ ۳) **ملت** که رسما شامل اقشار و طبقاتی می شود که زیر یک پرچم و قلمرو

سیاسی زندگی می کنند؛ اما برخی نیز به مردمی اطلاق می کنند که اشتراک نژادی و فرهنگی دارند؛ ۴) **جامعه** یا کل افرادی که در یک ساختار مشترک اجتماعی – اقتصادی و سیاسی وارد می شوند؛ ۵) **طبقه** که در برگیرنده انسانهایی با جایگاه مشخص در مناسبات اقتصادی یا تولیدی – توزیعی جامعه است؛ ۶) **صنف** یا دسته شغلی "آزاد" با کارکرد مشخص اقتصادی در "جامعه"؛ ۷) **قشر** که ناظر بر دسته بندی های درونی "طبقه" بر پایه شغل و یا سطح درآمد است؛ ۸) **حزب** یا جمعیتی با ایدئولوژی و هدف سیاسی مدون و تعریف شده؛ ۹) **قوم** یا دسته ای در درون "ملت" با ویژگیهای مشترک نژادی، مردم شناختی و فرهنگی؛ ۱۰) و سرانجام **فرقه** که دسته ای با تشکیلات بسته و گاه پنهان عقیدتی، و با نمادهای ویژه و گاه رازآمیز است. در پویش جدالی واقعیت اجتماعی، چه در مناسبات درونی هر یک از سامانه های یاد شده و چه در مناسبات میان سامانه ها، تقابلها یا گرایشهای ناهمجهت و ناهمساز نیز پدید می آید که در جبران "سستی" و "نا کارآمدی" یکدیگر را **تکمیل** می کنند. در سامانه های یاد شده می توان مناسبات تقابلی – تعاملی متنوعی را تجربه کرد:

۱) مناسبات تقابلی تکمیلی و تتمیمی

در اینگونه از مناسبات هر دو طرف هویت مستقل خود را حفظ می کنند؛ اما همچون گرما و سرما یا تاریکی و روشنایی یکی بدون دیگری معنا ندارد و قابل شناخت نیست. آنها در یک سامانه واحد به یکدیگر پیوسته و وابسته اند؛ بگونه ای که در صدد حذف و نفی دیگری و حل شدن در یک سنتز جدید نیز نمی باشند. مقوله های **آزادی** و **ضرورت** چه در دنیای ذهن انسانها و چه در عالم واقعیت عینی از این گونه تقابلها می باشند (فولکیه، دیالکتیک، ص ۱۲۵). ابعاد مادی – معنوی و زمان – مکان پویش سامانه های اجتماعی نیز از یکدیگر جدایی ناپذیر هستند؛ حقیقتی که جامعه شناسی بورژوایی آنرا در نیافته و نه تنها جامعه را از تاریخ آن، که ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی یک سامانه اجتماعی را نیز از هم جدا می کند. وجوه متقابل تکمیلی در یک سامانه اجتماعی با آنکه ناهمجهت و ناهمساز هستند، سستی و ناکارآمدی یکدیگر را جبران می کنند. برای نمونه، جنبشهای سازمانیافته و خودجوش اجتماعی نقاط ضعف یکدیگر را پوشش داده و مکمل یا متمم هم می شوند؛ همچنانکه جنبشهای انقلابی و اصلاح طلبانه و گرایشهای سیاسی چپ و میانه همدیگر را در راستای یک تحول اجتماعی، مستقیم و غیر مستقیم، تقویت می کنند. از دیدگاه جامعه شناسی تاریخی، نقطه قوت یک نهاد یا جنبش سازمانیافته اجتماعی، کارآمدی و توانایی آن در تغییر و سازندگی و پیشرفت است؛ اما سازمانیافتگی ممکن است نهاد یا جنبش مربوطه را در معرض خطر انزوا، جمود و اعمال قدرت (جبر) نیز قرار دهد. در برابر، نقطه قوت یک نهاد و جنبش اجتماعی خود جوش، پویایی، نوآوری و آزادی از جبرهای نظام اجتماعی

است؛ اما جنبش خودجوش در معرض خطر ناکارآمدی و سستی و فروپاشی هم می باشد. از آنجا که رشد و چیرگی هر یک از دو عنصر سازمانیافته و خودجوش در یک سامانه اجتماعی به زیان آن دیگری پیش می رود، میان ایندو تقابل دیالکتیکی موجود است؛ اما از آنجا که امر واقع اجتماعی بنا بر ویژگیهای بنیادی انسان هر دو عنصر را در خود دارد، این تقابل، تکمیلی است و تضاد دیالکتیکی برای جایگزینی یکی از آنها نیست. مناسبات تقابلی تکمیلی میان دو عنصر سازمانیافته و خودجوش در حرکت اجتماعی، میان پویایی و نوآوری و آزادی با توانمندی و کارآمدی و انضباط، تعادلی پویا و هدفمند برقرار می سازند؛ بدینگونه که بر پایه اهداف و نیازهای سامانه اجتماعی یکی به زیان دیگری تقویت شده و "ضعف" آنرا جبران می کند. در سازمان های مردم نهاد اجتماعی، احزاب سیاسی باز و دموکراتیک، و اصولا در جامعه ای که در بحران ساختاری و وضعیت انقلابی قرار ندارد، دو عنصر سازمانیافته و خودجوش نیاز به یکدیگر را تضمین می کنند؛ اما حتی در بحران انقلاب که مبارزه با ساختار قدرت طبقات مردم را نیازمند غلبه سازمانیافتگی بر خودجوشی می سازد، باز ایندو هرگز به فاز آشتی ناپذیری و حرکت به سمت نفی و حذف آن دیگری نمی رسند؛ زیرا <u>راهگشایی و پیشرفت در امر انقلاب نیازمند کارآمدی از یکسو و ابتکار و خلاقیت از سوی دیگر است</u>.

فرآیند دیالکتیکی جبران، که تکاپو و پویش اجتماعی را در جهات مختلف و ناهمساز هدایت می کند، نه تنها در درون نهادهای مدنی و سازمانهای سیاسی بلکه در رابطه با افراد انسانی هم واقعیت می یابد: چپ روی یک حزب سیاسی در سیاست داخلی ممکن است با راست روی آن در سیاست خارجی جبران شود، و بالعکس؛ میانه روی افراد در محیط کار و امور اجتماعی می تواند با تندروی در خانه و یا در حزب و نهاد مدنی جبران شود، و بالعکس؛ ناکامی رهبران سیاسی و روشنفکران در پیشبرد یک جنبش انقلابی نیز ممکن است با رویکرد اصلاح طلبانه آنها جبران گردد، و بالعکس؛ عدم پیشرفت افراد در کار سیاسی با کامیابی های اقتصادی یا فرهنگی جبران می گردد، و بالعکس؛ و...

اگر ناهمسازی و ناهمجهتی در تقابل تکمیلی تشدید گردد، ممکن است این تقابل به تضاد قطبی و حتی گونه سازش ناپذیر آن تبدیل گردد. برای مثال، در ساختارهای اجتماعی مبتنی بر استثمار طبقاتی ممکن است میان منابع تولید و رفاه همگانی تقابل پدید آید؛ بدین معنا که افزایش منابع تولید (نیروی انسانی، ماشین آلات، زمین، فنون تولید و منابع طبیعی) که اصولا باید فقر زدایی کند، با منحنی فقر در جامعه رابطه مثبت بیابد؛ زیرا ساختار توزیع درآمدها و ثروتهای اجتماعی چنان ناعادلانه است که افزایش تولید و درآمد ملی با تعمیق شکاف طبقاتی و گسترش فقر همجهت می شود و تنها بر ثروت طبقه حاکم و آزمندی افسارگسیخته آن می افزاید. در این ساختار اجتماعی، تضاد قطبی و آشتی ناپذیر در میان دو طبقه غنی و فقیر جامعه اجتناب ناپذیر می گردد. در ساختارهای سرمایه داری، بسته به درجه پیشرفت

سیاسی – اقتصادی – فرهنگی و موازنه قوای اجتماعی کارگران و سرمایه داران، ممکن است ابعاد فنی و اجتماعی تولید یا جنبه های کمی و کیفی اقتصاد همجهت و یا ناهمجهت تکامل یابند. اگر نظام سرمایه داری نسبتا دموکراتیک باشد، و طبقه کارگر و نهادهای سیاسی و فرهنگی وابسته به آن سازمانیافته و نیرومند و فعال و کارآمد باشند، ابعاد فنی و اجتماعی تولید و نیز جنبه های کمی و کیفی اقتصاد همجهت پیشرفت می کنند؛ اما در سرمایه داری های استبدادی و بویژه مافیایی ناهمجهت رشد کرده و در تقابل آشکار قرار می گیرند؛ و چه بسا که به تضاد قطبی هم بیانجامند.

۲) مناسبات "تقابلی – تبادلی"

گاه امور متقابل اجتماعی در هم تداخل می کنند و میان آنها یک میدان عمل مشترک و لذا یک رابطه متقابل **تبادلی** نمودار می شود. حوزه مشترک، متقابلها را بجای آنکه راه قطبی شدن و ستیز و جایگزینی درپیش گیرند، به تضمین و تقویت یکدیگر هدایت می کند؛ و این رابطه ویژه دیالکتیکی به تثبیت و انسجام و افزایش کارآمدی تکاملی کل سامانه اجتماعی راه می برد. مناسبات میان زندگی روانشناختی و زندگی اجتماعی انسان، مناسبات میان روان فردی و روان جمعی، مناسبات میان رفتار فردی و رفتار اجتماعی، و مناسبات میان "زیرساخت" اجتماعی (شالوده های حیات اقتصادی) و "روساخت" فرهنگی آن (مذهب، حقوق، اخلاق، هنر، تعلیم و تربیت) در پاره ای از جوامع نمونه های شناخته شده ای از این رابطه دیالکتیکی در جهان انسانی هستند؛ زیرا امور نامبرده در یک میدان عمل مشترک با یکدیگر وارد تبادل (بده بستان) می شوند. روحیات، عواطف، افکار و اعمال انسانی دو بعد فردی و اجتماعی دارند که در درون همه ساختارها و سامانه های اجتماعی در تقابل تبادلی با یکدیگر هستند. در درون یک ساختار اجتماعی و زیر مجموعه های آن، همواره تصمیم، ابتکار و خلاقیت افراد انسانی با دیدگاهها و تصمیمات جمعی در تقابل قرار می گیرد؛ این تقابل اصولا تبادلی است، ولی گاه به تضاد قطبی تبدیل می شود. در هنگام ابتکار و خلاقیت فردی تبادل اندک است؛ گاه برتری با ابتکار و خلاقیت فردی است و گاه با سنتهای اجتماعی جاری. اما در هنگامه ساخت یافتن جوامع (پی ریزی نظم نوین) دیدگاهها و تصمیمات جمعی به تصمیم و ابتکار و خلاقیت فردی روی خوش نشان می دهد؛ و تبادل دیالکتیکی میان امر فردی و امر اجتماعی بسیار می گردد. شالوده های اقتصادی جامعه (ابزار و فنون تولید و توزیع) در جریان حل تضاد میان انسان و طبیعت، و بر پایه فن و دانش (علوم طبیعی) و نیازهای معیشتی انسان، تکامل می یابد؛ تکاملی که اساسا پیوسته و رو به جلو است. اما نهادهای سیاسی و فرهنگی جامعه (دولت، اخلاق، هنر، حقوق، آموزش و پرورش و اندیشه های سیاسی، مذهبی و غیره) زیر تأثیر بزرگتر عوامل اختیاری تحولات زیگزاگی، پر پیچ و خم و پر فراز و نشیب (آنهم به

کندی) در پیش می گیرند. بنابراین، بعد اقتصادی واقعیت اجتماعی از پویایی بیشتر و تکامل پایدارتری نسبت به ابعاد سیاسی و فرهنگی آن برخوردار است؛ زیرا در یک زنجیره تکاملی قابل تجربه، پیوسته در جریان ساخت یافتن و از ساخت افتادن است. با این وجود، ابعاد سه گانه فوق در ساختار اجتماعی کل، و در فرآیند ساخت یافتن و از ساخت افتادن، وارد مناسبات دیالکتیکی تبادلی می شوند؛ بدینگونه که ابعاد سیاسی و فرهنگی به تعادل ناپایدار نظم معیشتی (تولیدی – توزیعی) جامعه در آغاز تکوین خود ثبات و استواری می بخشند، و این "زیرساخت" اجتماعی نیز متقابلا دو نهاد سیاست و فرهنگ را کارآمد و پایدار می گرداند. بنابراین، میان "زیرساخت" و "روساخت" اجتماعی رابطه علت و معلولی یا تعیین شدگی و تعیین کنندگی نیست؛ شیوه تولید و معیشت علت وجودی و تعیین کننده یکجانبه ساختار اجتماعی کل و ویژگی نهادهای سیاسی و فرهنگی آن نمی باشد، و ساختار اجتماعی کل و سیاست و فرهنگ نیز توان مهار و رهبری مطلق زندگی معیشتی و فنون تولید را ندارند. در پیچهای تند تاریخ (بحرانهای ساختاری و تحولات انقلابی)، میدان عمل مشترک و رابطه تبادلی نظام اقتصادی با نهادهای سیاسی و فرهنگی جامعه محدود شده و یا از میان بر می خیزد و تقابل تکمیلی – تبادلی آنها به تضاد و حتی تضاد قطبی و ستیزه جویی ویرانگر منجر می شود تا نظم اجتماعی کهن فرو پاشد و نظم نوین پدیدارگردد. اما در نظم نوین نیز باز تقابلهای تکمیلی – تبادلی یاد شده برقرار خواهند شد. تقابل ابعاد و اموری که حوزه مشترک دارند، نه کاملا بر هم منطبق می گردند و نه هرگز از هم جدا می افتند.

۳) روابط "تقابلی – تعاملی" مبهم و بغرنج

تأثیر عوامل انسانی و در هم تنیدگی امور اجتماعی سبب می شود که روابط میان گروههای اجتماعی گاه **ابهام آمیز** باشد. این گروهها در هم می جوشند، بی آنکه در یک سامانه واحد ادغام شوند؛ همزمان با یکدیگر در همکاری و ستیز و رقابت هستند؛ و پیوندی مبهم و رازگونه از قهر و مهر را به نمایش می گذارند! "خلق" یا "توده" یک سامانه بزرگ اجتماعی است که وجه مشخصه آن مرزهای بیرونی باز و مناسبات درونی سست است؛ و لذا گرایش به گسست و پراکندگی دارد. در نقطه مقابل، "فرقه" سامانه ای کوچک با مرزهای بیرونی بسته و روابط درونی مستحکم و منسجم است. در میانه این دو سامانه اجتماعی متضاد، "امت" قرار می گیرد؛ ابر سامانه ای دربرگیرنده که پیوسته مرزهای آن باز و بسته می شود و میان ابتکار و سنت، گسست و پیوست، و گستردگی و تقریب تعادل برقرار می کند. **گورویچ** روابط میان این سه سامانه اجتماعی را بغرنج و ابهام آمیز دانسته است. این سه سامانه ("خلق"، "امت" و "فرقه") می توانند همزمان دوست و دشمن یکدیگر باشند؛ اگر در برخی از چرخشگاه ها به نبرد با هم بر می خیزند، در برخی از پیچها نیز یکدیگر را پشتیبانی می کنند؛ و غالبا

همزمان در هر دو جبهه درگیر هستند (دیالکتیک و جامعه شناسی، ص ۲۷۳ – ۲۷۲). گذشته از روابط میان سه سامانه یاد شده، جهان سیاست و دیپلماسی یا مناسبات میان قطبهای درونی و بیرونی قدرت آشکارترین و برجسته ترین جایگاه واقعی برای نمایش مناسبات تقابلی – تعاملی ابهام آمیز است. انعکاس این مناسبات در جهان سیاست و دیپلماسی از اینروست که بر اندیشه و رفتار بازیگران این عرصه **فلسفه قدرت** و **پراگماتیسم** چیره است. سلطه گری، منفعت طلبی و ناباوری به اصول و ارزشهای عام اخلاقی، به پیمانها و جبهه بندیهای زود گذر و چند جانبه آشکار و پنهان، و لذا نبود اعتماد و روشنایی در روابط سیاسی و دیپلماتیک راه برده است. از سوی دیگر، وفور بازیگران ریز و درشت سیاست قدرت زده منفعت جو در سطح کشوری، منطقه ای و جهانی، هر یک با منافع خاص خود، تغییرات پرشتاب و لحظه به لحظه در جبهه گیریها را در پی دارد که بر ضخامت ابهام افزوده است. تضادهای موجود در این قلمرو از فعالیت اجتماعی حتی ممکن است قطبی و آشتی ناپذیر هم بشوند؛ اما برخلاف تضاد اصلی ساختارهای اجتماعی، کماکان آمیخته به ابهام باقی می مانند.

۴) تضاد بنیادین تاریخ ساز

تضاد بنیادی، تقابلی آشکار میان نیروهای عینی اجتماع است که از ویژگی های تکمیلی و تبادلی و ابهام بی بهره است؛ ولی از تعامل بی بهره نیست و لذا نیروهای یاد شده به درجاتی از قابلیت نفوذ و جذب و حتی ادغام در یکدیگر برخوردارند:

"پس خاندان فرعون او (موسی) را (برخلاف دستور از دریا) برگرفتند تا برایشان دشمن و مایه اندوه شود (دشمن فرعون را پروردند). همانا فرعون و هامان و لشکریان آنها خطاکار بودند" (قصص، ۸).

این نیروهای متضاد اجتماعی ممکن است در روند رشد کمی – کیفی خود قابلیت نفوذ و جذب و ادغام را از دست بدهند. در اینصورت، مناسبات حاکم بر آنها به **تضاد قطبی** قابل تعبیر خواهد بود. <u>تضاد قطبی در جامعه انسانی به وجوه درونی ناهمساز و ناهمجهت در یک سامانه اجتماعی بر می گردد که در روابط میان آنها ستیز و کشمکش آشکارا بر تعامل می چربد؛ و این ستیز چون تعامل را به صفر برساند **آشتی ناپذیر** می گردد؛ بگونه ای که **اثبات** یکی الزاما در گرو **نفی** دیگری خواهد بود</u>. اینگونه تضاد و مراحل رشد آن تا فاز آشتی ناپذیری و پروسه نفی و اثبات، بر فرآیند رشد و پیشرفت انقلابهای سیاسی – اجتماعی تاریخ و تکوین "نظم نوین" منطبق می گردد ("دیالکتیک تاریخ"). اما باید دانست که بر خلاف دیالکتیک مارکسیستی، قطبی شدن تضاد در درون یک ساختار اجتماعی – اقتصادی (تضاد میان ستمگر و ستمدیده)، و مبارزه بی امان جهت نفی نظم کهن، الزاما به پیروزی حق و تحول

تکاملی (بالا رونده) جامعه نمی انجامد؛ و ممکن است فروپاشی نظم کهن (شکست "باطل") با اثبات و پیروزی "حق" همراه نباشد. افزون بر این، تضاد قطبی آشتی ناپذیر نیز تنها مسیری نیست که تاریخ پیش روی تکامل دیالکتیکی جامعه گشوده است. تکامل اجتماعی همواره نیازمند انقلاب نیست؛ جز آنگاه که ساختارهای سیاسی و اجتماعی به نهایت انحطاط و ستمگری رسیده و قابلیت اصلاح و تحول مسالمت آمیز را تماما از دست داده باشند.

"انقلاب" و تکامل دیالکتیکی اجتماع

در جامعه شناسی و تبیین مارکسیستی تاریخ، این اصل عام تکاملی به "گذار ضروری از تغییرات کمی (پدیداری) به تغییرات کیفی (ساختاری)" تعبیر شده است. بی گمان، رخداد تغییرات کیفی در جامعه نیازمند زنجیره ای از تغییرات ضروری کمی و تدریجی پیشینی در مرحله آماده سازی است؛ اما تعبیر مارکسیستی بدلیل نگاه یک بعدی به جامعه (نگاه اکونومیستی)، باور به تکامل تک خطی و جبرگرایی نمی تواند پدیده انقلاب و مبارزه اجتماعی را واقع بینانه و در تمامیت آن تبیین کند. در تاریخ، همواره تغییرات کمی به تغییرات کیفی راه نبرده است؛ و کمیت و کیفیت نیز گاه همزمان و همگام با یکدیگر در یک روند مشترک تغییر کرده اند. باری، در تغییرات صرفا کمی، پیوستگی درونی اجتماع برغم بروز چالشهای نوین همچنان محفوظ است؛ اما در فرآیند تغییر کیفی جامعه، پیوستگی پیشین نظام دستخوش بحران و گسیختگی می شود؛ تا آنکه نظمی نو و منطبق جایگزین نظم اجتماعی کهن گردد. با حاکمیت نظم و قوانین نوین در جامعه، شناخت ماهیت و کارکرد آن نیز ضروری می گردد؛ و این شناخت به یک "جامعه شناسی نوین" ارتقاء می یابد. تحولات کیفی و ساختاری اجتماع محدود به ابعاد سیاسی و اقتصادی آن نمی شود؛ فرهنگ و روانشناسی اجتماعی هم پذیرای تحولات کیفی می گردند (انقلابهای علمی، فلسفی و اخلاقی).

رشد کمی واقعیت اجتماعی بی جهت نتواند بود؛ اما این رشد می تواند در جهات گوناگونی هدایت شود؛ زیرا تحقق عینی اهداف و آرمانهای انقلابی تصادفی یا خودبخودی نیست، و قویا نیازمند تفکر و هدایت (رهبری) و برنامه ریزی و فداکاری و پایداری در راه آرمان است. بی عملی و جزمیات ایدئولوژیک به غافلگیری و اشتباهات استراتژیک راه خواهد برد؛ و تکامل درون جوش جامعه را هم به مخاطره خواهد افکند. بنابراین، نه جبری در ورای آگاهی و اراده انسانی (تعقل، تصمیم، ابتکار و خلاقیت) جامعه را از تغییرات کمی به تحولات کیفی هدایت می کند، و نه پویش اجتماعی – تاریخی اسیر دست تصادف و اتفاق است. کارکرد ویژه اندیشه راهنما، رهبری و نیز عوامل انسانی چون عقل و اختیار و

خلاقیت در تاریخ می تواند تغییرات کمی و کیفی را همزمان در جامعه برنامه ریزی و هدایت نماید، و حتی یک تغییر کیفی معین را بدون تغییرات کمی "پیش نیاز" پیگیری و اثبات گرداند: با ایجاد انگیزه، مدیریت علمی منابع و پشتکار می توان کمیت و کیفیت تولید اجتماعی را همزمان تغییر داد؛ با تقویت انگیزه های متعالی معنوی، سازماندهی نیروها، رهبری جمعی – شورایی و ... می توان تغییرات کمی در نیروهای اجتماعی مولد را با تغییر کیفی مناسبات اجتماعی – اقتصادی همراه ساخت؛ و حتی با تقدم ارزشی **عدالت** بر **توسعه** در اذهان مردم می توان سوسیالیسم را در یک اقتصاد توسعه نیافته مستقر ساخت. بنابراین، دگرگونی بنیادی مناسبات اجتماعی یا "انقلاب" در یک جامعه امری جبری و از پیش تعیین شده نیست؛ تصادفی و بی هدف و کورکورانه هم رخ نمی دهد. در جامعه شناسی و تبیین توحیدی تاریخ، انقلاب یک پدیده جامعه شناختی نظم پذیر و قانونمند است؛ اما برخلاف جامعه شناسی و تبیین مارکسیستی تاریخ، این نظم و قانونمندی عینی نافی ویژگیهای انسانی نیست؛ بلکه عوامل انسانی (ذهنی و اختیاری) چون اندیشه راهنما، انگیزه اعتقادی، همبستگی، سازماندهی، پشتکار، مبارزه و فداکاری بخشی از آن هستند. از سوی دیگر، کارکرد عوامل ذهنی و اختیاری هرگز به معنی حاکمیت تصادف در تاریخ نیست؛ زیرا همه عوامل دست اندرکار یک انقلاب بهم پیوسته و بر هم قابل تطبیق هستند، و هیچکدام هم بیرون از واقعیت اجتماعی – تاریخی عمل نمی کنند. تغییرات کمی و کیفی در جامعه، و نیز تفاوتها در تمدن و فرهنگ ملل، هیچکدام بدون تأثیر مجموعه و زنجیره ای ناگسستنی از عوامل و شرایط گوناگون سیاسی – حقوقی، اجتماعی – اقتصادی، روانشناختی و عقیدتی – فرهنگی حاصل نشده و نخواهند شد. در زمینه تغییرات کمی و کیفی در واقعیت اجتماعی و ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن همچنین باید دانست که مفاهیم کمی و کیفی اساسا نسبی هستند: تغییرات کیفی نسبت به تغییرات کیفی تر (دگرگونیهای بنیادی تر و پایدارتر) کمی شمرده می شوند؛ زیرا تغییرات کیفی خود نیز زمینه ساز تغییرات کیفی تر در جامعه می شوند.

بر هم خوردن توازن و تعادل نیروهای اجتماعی در آستانه تحول کیفی ساختارها، به دلیل کارکرد ویژگیهای انسانی کیفیت ویژه ای بخود می گیرد و برخلاف تحولات طبیعی چون گردش شب و روز و فصول سال جبری یا تکراری و برگشت پذیر[22] نیست. تکامل دیالکتیکی جامعه می تواند در یک مدار باز جریان یابد و تا نهایت ممکن هم پیش رود. تغییرات کیفی در جوامع انسانی در کل جهت تکاملی (بالا رونده) دارند؛ و انقلابها در یک مدار بسته و برگشت پذیر (دوری – تکراری) رخ نمی دهند. فاز اجتماعی تکامل همچون فاز طبیعی آن هدفمند، قانونمند و نیازمند هدایت است؛ اما تکامل دیالکتیکی یا پویش جدالی بالا رونده در جامعه انسانی، از چند جهت از تکامل طبیعت کیفا متمایز می شود: تکامل

---

[22] برگشت پذیری به معنی تکرار دقیق و جزء به جزء فرآیند پیشین نیست؛ حتی گردش شب و روز و فصول سال نیز اینگونه نیست و طبیعت هم به تمامی و جزء به جزء به نقطه پیشین بر نمی گردد.

دیالکتیکی جامعه پی در پی، بی وقفه و بسیار پر فراز و فرود است؛ در همه ابعاد خود نیز با سرعت یکسان، جهت واحد و هماهنگ پیش نمی رود؛ و جالب تر آنکه در این پویش، حتی بازگشت به گذشته نیز بدلیل کارکرد عوامل اختیاری منتفی نیست:

"نه؛ اینگونه نیست! سوگند به شفق؛ سوگند به شب و آنچه (از جنبندگان) که جمع می گرداند؛ سوگند به ماه آنگاه که بدر کامل می شود؛ هر آینه شما بی وقفه مرحله به مرحله پیش می روید" (انشقاق، ۱۹ – ۱۶)؛

"سوگند به انجیر و زیتون؛ سوگند به کوه سینا؛ سوگند به این شهر ایمن؛ همانا انسان را در نیکوترین ساختار آفریدیم. سپس او را (بدلیل پشت کردن به راه تکامل) به نهایت پستی بازگرداندیم؛ مگر آنانکه ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند (به راه تکامل بازگشتند). پس برای ایشان پاداشی بی پایان است" (تین، ۷ – ۱).

در تبیین فرآیند گسست ناپذیر از ساخت افتادن و ساخت یافتن جامعه یا نفی و اثبات نظامهای اجتماعی تاریخ (نفی در نفی)، به عینیت آزموده شده است که این نفی و اثبات هرگز کامل رخ نداده است. نه نظم برافتاده جامعه بکلی از میان رفته است؛ و نه "نظم نوین" کاملا نو بوده است. همانگونه که انسان با دریافت "روح خدایی" در جهش شگفت انگیز خود بسوی عالم انسانیت غرایز حیوانی خود را هم حفظ کرد، نظم نوین اجتماعی نیز بر بنیاد نظم پیشین و نهادهای بجا مانده آن شکل می گیرد؛ و با وجود حفظ حاکمیت و ویژگی جداگانه، برخی از عناصر، سامانه ها و قوانین نظام پیشین را هم در درون خود جذب و منطبق می کند. تاریخ گواه است که در کیفی ترین انقلابهای سیاسی، اجتماعی – اقتصادی و حتی دینی – فرهنگی هم سنتها و عناصری از نظم و جهان بینی کهن به حیات خود در نظم و آئین نوین انقلابی ادامه داده اند. در بعثت توحیدی پیامبر اسلام، که کیفی ترین و ژرف ترین انقلاب چند بعدی تاریخ بوده است، برخی از سنتهای پیشین چون سنت ماههای حرام با تغییر محتوا حفظ گردید. سنتها و شیوه های نیک و کارآمد گذشته در درون نظم و آئین نوین انقلابی، و ویژگیهای آن، کماکان می توانند سودمند باشند. رهنمود **امام علی** به **مالک اشتر** نشانگر نگاه ژرف جامعه شناختی او به پدیده انقلاب و تکامل اجتماعی است:

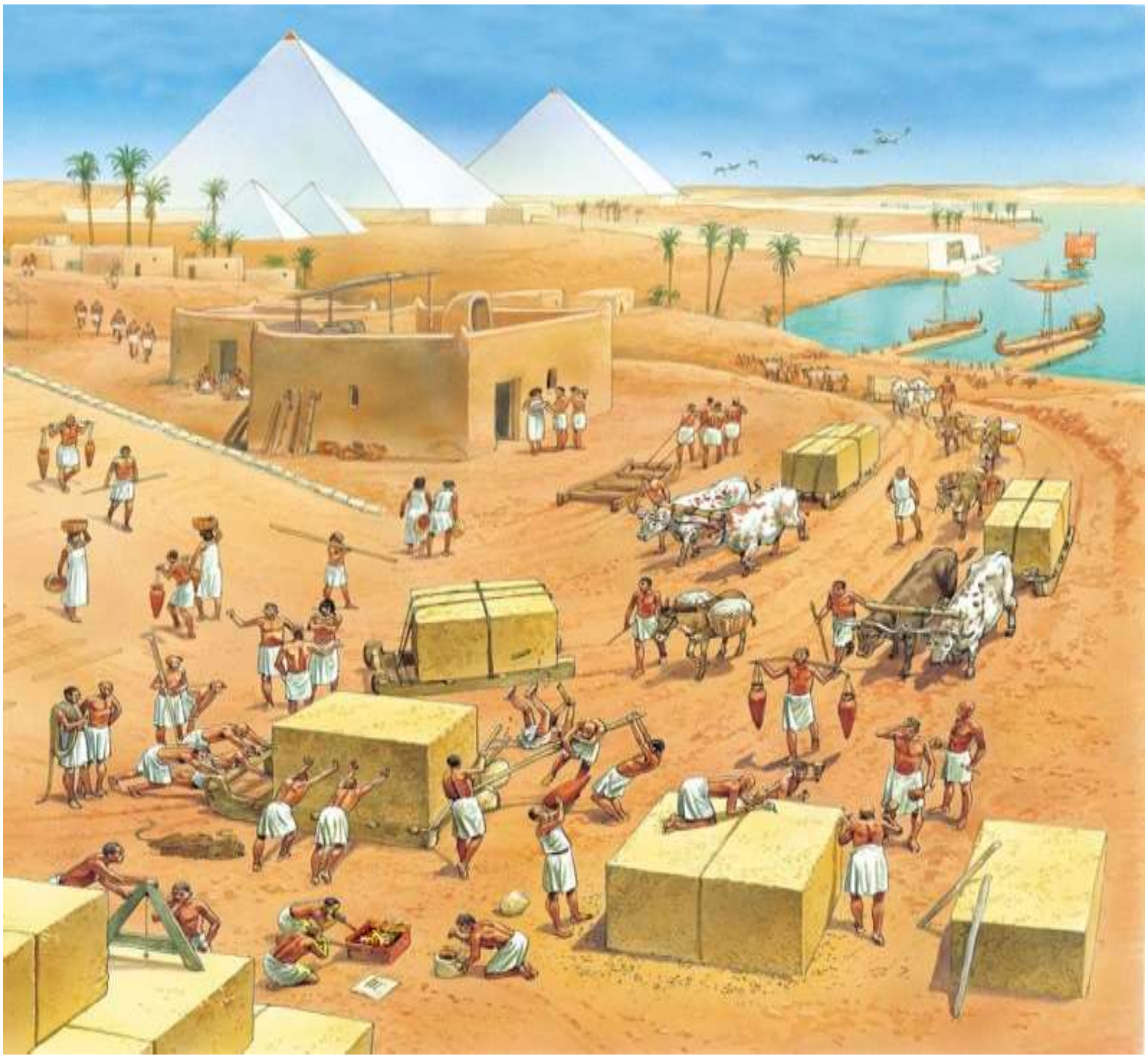
"... و نشکن سنت و شیوه نیکی را که بزرگان این ملت آنرا بنیاد نهاده اند، و از رهگذر آن الفت و همبستگی پدید آمده، و حال و وضع مردم بوسیله آن به اصلاح گراییده است. و نیز راه و روشی را پایه گذاری مکن که به شیوه ها و سنن نیک گذشته زیان برساند، (که اگر چنین کنی) پس سود و پاداش آن برای کسی است که آن سنن (نیکو و مردمی) را بنا گذاشت و گناه و زیانش بر توست که آن سنن را شکسته ای. در بر پا داشتن آنچه به اصلاح کشور می انجامد، و استوار نگاه داشتن آنچه مردم پیش از تو بر پا داشته اند، با دانشمندان و خردمندان قوم مذاکره و گفتگو کن" (اصول راهنمای حکومت و رهبری در عهدنامه سیاسی – تاریخی امام علی با مالک اشتر).

بسیاری از سنن، قوانین و نهادهای نظم اجتماعی پیشین می توانند در راستای اهداف و آرمانهای نظم نو بکار گرفته شوند؛ همچنانکه دانش قدیم هم در جهان بینی و فلسفه علمی نوین جای می گیرد؛ هر چند معنا و کاربرد آن ضرورتا تغییر کرده و بر نگرش نوین سازگاری می جوید[23]. بنابراین، مطابق با قواعد عام تکامل، نظم پیشین و قوانین کهنه شده آن تماما از زندگی اجتماعی انسان محو نمی گردد، و آئین یا نظم نوین هم از نیستی به هستی در نمی آید. تغییر و تحول اجتماعی هرگز به معنای محو کامل جامعه پیشین نیست؛ زیرا اصولا در فرآیند تکاملی، نو از درون کهنه بیرون می آید، و در جهان انسانی نیز جامعه نوین از دل جامعه کهنه و نه از نیستی زاده می شود. این جامعه نوین که با نفی انقلابی جامعه کهنه تاریخا اثبات می شود، کیفیتی متعالی تر دارد؛ و از جهان بینی پیشرفته تر و نظم عینی پیچیده تری هم پیروی می کند. تکامل دیالکتیکی جامعه انسانی همچنین آزادیبخش، هدایت پذیر و غیر خطی است؛ و این ویژگیها موضوع تبیین فلسفی تاریخ شده اند. اما تطبیق قوانین عام تغییر و تحول اجتماعی بر جوامع تاریخی خاص همچنان چالش بزرگ اندیشمندان جامعه شناسی تاریخی و دست اندرکاران هر تحول اجتماعی می باشد.

[23] برای مثال، در یونان باستان تنها علم به معقولات را ممکن می دانستند زیرا علم به امور ثابت تعلق می گرفت و محسوسات بگفته هراکلیت در تغییر بودند. این دیدگاه، در فلسفه نوین با معنایی نو بکار می رود؛ از "ابطال پذیری" نظریه های علوم تجربی، و "حقایق تغییر ناپذیر یقینی" در ریاضیات و تاریخ و فلسفه، سخن می رود.

بخش چهارم:

تبیین تاریخ



نگاه انسان به تاریخ هم علمی و هم فلسفی بوده است. در نگاه علمی، انسان در پی شناخت سرگذشت نوع خود در فاز تاریخی تکامل است؛ و در نگاه فلسفی (کل گرایانه)، انسان در جستجوی تبیین، معنا و حقیقت احتمالی تاریخ خویش بر می آید، و البته بیشتر اندیشمندان حرکت تاریخ را دوری – تکراری، و

نه برگشت ناپذیر و رو به بالا، تبیین کرده اند (ارسطو، بودا، اخوان الصفا، ابن مسکویه، ابن خلدون، اشپنگلر، توین بی و...).

تاریخ، فلسفه وجودی انسان را در هستی آشکار می سازد؛ و بعبارتی دیگر راز انسان و ماهیت او در تاریخش نمایان و بارز می شود؛ زیرا انسان تنها موجود در طبیعت زیستمند است که تاریخ دارد، و لذا این تاریخ باید معنا و هدفی هستی شناختی هم در بر داشته باشد. تبیین دینی آفرینش، در همه تمدنها و فرهنگها، جایگاه ویژه ای به ظهور انسان و تاریخ او اختصاص داده است؛ و در واقع، ادیان و عقاید دینی بستر اولیه زایش "فلسفه تاریخ" بوده اند[24]. ادیان توحیدی از آفرینش و تکامل جهان و انسان، عصیان آدم، خروج از بهشت زمینی، آغاز رنج و کار، وحی و نبوت، مسئولیت انسان و روز داوری سخن می گویند؛ و تاریخ انسان را دارای معنا و هدف ساخته اند. این تبیین در قرآن به کمال رسید و چنانکه خواهیم دید، با دستاوردها و یافته های علمی انسان از تاریخ نیز سازگار است. از آنسو، علوم تاریخ و باستان شناسی که بر پایه های تجربی (آثار و اسناد) شکل گرفته اند نیز در تداوم و پیشرفت خود به آستانه تبیین تاریخ رسیده اند. داده های علمی تاریخ و باستان شناسی از فراز و فرود تمدنها، پیدایش و فروپاشی ساختارهای اجتماعی – اقتصادی، صعود و سقوط امپراتوریها، رویش و ریزش خاندانهای اشرافی، و بالش و انحطاط آئین ها و فرهنگها خبر می دهند؛ و انسان اندیشمند در نگاه کلی به این رویدادهای تاریخی، در پی فهم معنا، مقصد، نیروی محرکه و نظم و قانونمندی حاکم بر تاریخ است (فلسفه تاریخ). او می خواهد بداند که آیا رویدادهای تاریخی تکرارپذیر یا برگشت ناپذیر هستند؟ ندای وحدت سر می دهند یا از پراکندگی، جدایی و آشفتگی حکایت دارند؟ تابع جبر سختگیر و یا بیان بی نظمی اند؟ عامل تعیین کننده تغییر و تحول یا نیروی محرکه تاریخ چیست؟ آیا تاریخ حاوی پیام و معنایی هست و مقصدی را دنبال می کند؟ و...

پژوهشگران تاریخ و جامعه شناسی تاریخی معمولا از دو مرحله تکاملی "تاریخ" و "پیش از تاریخ" در زندگی اجتماعی انسان سخن می گویند؛ اما در زمینه آغاز تاریخ انسان اختلاف نظر دارند. برخی پایان شکار و بیابانگردی، برخی تکوین شهرنشینی، برخی اختراع خط و کتابت، و برخی هم پیدایش مکاتب فلسفی – دینی و اخلاقی را نقطه آغاز تاریخ دانسته اند. بی تردید، دانش ما از دوران طولانی "پیش از تاریخ" اندک و مبهم است؛ اما برخی فهم "آغاز و انجام تاریخ" را هم اصولا ممکن نمی دانند (یاسپرس[25]). در قرآن، چنانکه جلوتر خواهد آمد، تاریخ واقعی انسان با گذر از مرحله "جمع آوری

---

[24] **ولتر** در قرن ۱۸ م. کتابی بدین نام منتشر کرد؛ و از آنزمان عبارت "فلسفه تاریخ" در میان اندیشمندان باب شد.

[25] وی فهم منشأ و غایت تاریخ را تنها به یاری نمادها و تفکر فلسفی قابل "احساس" (و نه قابل شناخت) ممکن می داند (آغاز و انجام تاریخ، ص ۱۴)؛ اما به پایان تاریخ بسی بدبین است: **"در روی زمین وضع آرمانی نمی تواند پدید آید... تاریخ هیچگاه نمی تواند برای خود پایانی بیابد، و پایان آن تنها بر اثر شکست و ناکامی و نابودی آدمی ممکن است پدید آید، یا به سبب حوادث کیهانی" (همان منبع، ص ۳۱۳).**

خوراک" (آماده خوری) و ورود به مرحله "تولید خوراک" و "تضاد اجتماعی" آغاز می شود؛ و درست در همین پیچ تکاملی است که نهادهای اجتماعی دولت و مالکیت هم تکوین می یابد و چهره زشت استبداد و استثمار (زورمداری و زرسالاری) و کینه و دشمنی و ستیز رخ می نماید. بنابراین، آغاز تاریخ انسان با کار و تولید و ستم و تضاد و خصومت همراه می شود. تمدنهای کهن در چین، دره سند، فلات ایران، جنوب عربستان، بین النهرین، مصر، آفریقا و آمریکای مرکزی (مکزیک)، هر یک در فواصل زمانی مختلف از ۴ تا ۷ هزار سال پیش، با تقسیم اجتماعی به ستمدیده و ستمگر وارد فاز تاریخی تکامل شدند...

در غرب، از آگوستین تا هگل، **مسیحیت** پایه فلسفه تاریخ بوده است؛ اما اندیشمندان غربی در تطبیق تبیینات نمادین دینی با تجربه تاریخی و فهم عمیق این تبیین ناتوان ماندند. بگفته هگل، تاریخ از مسیح سرچشمه می گیرد و به او ختم می شود! اما هگل از فهم مضمون و محتوای این آغاز و پایان دور بود؛ و آنچه از دیالکتیک تاریخ بیان کرد، روح سرگردانی بود که در انسان ژرمن و دولت پروس به آرامش می رسید! یاسپرس نیز در "تیرگی آغاز تاریخ" و آشفتگی فهم "تبیین دینی تاریخ" کوشید به پیشامدی متوسل شود که برای همه اقوام مبدأ مشترک "آگاهی تاریخی" تلقی می گردد (آغاز و انجام تاریخ، ص ۱۶)؛ اما از آنجا که "آگاهی تاریخی" زمانه وی وارونه و بر پایه تبیین نژادی تاریخ استوار بود، آغاز تاریخ را به تهاجم "اقوام اسب سوار هند و اروپایی" از آسیای مرکزی به تمدنهای باستانی شرق و غلبه بر آنها مشروط کرد (همان منبع، ص ۳۵)؛ و جای بسی شگفتی است که تمدنهای پیشرفته بومی در چین و دره سند و فلات ایران و مصر و بین النهرین "بی تاریخ" خوانده شده و به "پیش از تاریخ" حواله داده شوند؛ اما تهاجم ویرانگر "اسب سواران" سرآغاز "تاریخ" قلمداد گردد! بگفته یاسپرس، تمدنهای باستانی نامبرده در "انزوا" و گرفتار "فرهنگ در خود فرو رفته مادرسالاری" بودند که با تهاجم "تاریخ ساز" اسب سواران "هند و اروپایی"، "بیدار" و "آزاد" شدند!؟ اما "آگاهی تاریخی" یاسپرس با یافته های نوین تاریخی – باستان شناختی ناسازگار است؛ و او البته خود نیز به ضعف فرضیه های تاریخی زمان خود واقف بود و لذا "همزمانی شگفت انگیز شکوفایی معنوی" در تمدنهای نامبرده (ظهور فلاسفه در چین و هند و یونان...) را کماکان رازی می دید که باید گشوده شود. وی سرانجام آغاز تاریخ و علت فرهنگ آفرینی را به اندازه فرجام تاریخ مبهم و غیر قابل شناخت ارزیابی کرد (همان منبع، ص ۴۸).

اما تبیین واقع گرایانه تاریخ مقدمتا نیازمند روش پژوهشی مناسب در تاریخ و سرگذشت تاریخی انسان است:

فصل اول:

روش شناسی پژوهش تاریخی

فاز تاریخ آنگاه گشوده شد که جوامع انسانی در پی تکوین طبقات آشتی ناپذیر "ستمدیده – ستمگر" پویش جدالی خود را آغاز کردند. موضوع علم تاریخ نیز، گذشته جوامع متمدن طبقاتی و بررسی آن پویشهای جدالی است که دیگر وجود خارجی نداشته و به تجربه مستقیم انسان در نمی آیند. بازسازی این واقعیتها در ذهن البته بسیار دشوار است؛ اما برای فهم ماهیت پویشهای جدالی، موقعیت کنونی و رهبری عمل اجتماعی نیز بسیار ضروری می باشد. در زمینه تاریخ، باید میان **هستی** تاریخی (واقعیتی که دیگر موجود نیست) و **آگاهی** تاریخی (که ثمره علم انسان از تاریخ گذشتگان است) تفاوت قائل شد. "علم تاریخ" کوشش در بازسازی ذهنی واقعیت ناموجود بر پایه آثار و اسناد بجا مانده از آنست، و به "آگاهی تاریخی" راه می برد؛ اما باید دانست که "آگاهی تاریخی" بدلیل کمبود اسناد مطمئن و شفاف از یکسو، و تأثیر نیرومند عنصر عاطفه و عصبیت و تخیل در بازسازی زندگی اجتماعی گذشتگان از سوی دیگر، می تواند از "هستی تاریخی" زاویه گرفته و چه بسا وارونه آن باشد. انگیزه های نیرومند سیاسی در پس تاریخ نگاری را نیز نمی توان نادیده گرفت؛ چنانکه در شرق میانه زیر هدایت آشکار و پنهان سلطه گران جهانی و حمایت زورمداران و طبقات وابسته بومی، آگاهیهای دروغین تاریخی ملاط ساخت ایدئولوژیهای تمامیت خواه چون شووینیسم و نژادپرستی و فاشیسم دینی – فرقه ای گشت. اینگونه "آگاهی تاریخی" در واقع نرم افزار قدرتهای استبدادی مطلقه با ویژگیهای تمرکزگرایی، توسعه طلبی و برتری جویی قومی – نژادی و فرقه ای می باشد.

واقعیت اجتماعی یک کل تجزیه ناپذیر است و در مطالعه بعد تاریخی آن (پویشهای جدالی جامعه در بستر زمان) نیز همچون خود این واقعیت باید یک کل نگری سیستمی داشت، و از جداسازی مکانیکی و مطالعه جداگانه امور و رویدادها پرهیز کرد. <u>مناسبات دیالکتیکی میان عنصر ذهنی و عینی، میان اراده فردی و اجتماعی، میان آزادی و ضرورت، و میان ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در جهان انسانی را نباید در مطالعات اجتماعی – تاریخی فراموش نمود</u>. همچنین ویژگیهای بنیادی انسان، نقش رهبری و ایدئولوژی، و دیالکتیک ویژه فرایاز یا پویش جدالی بالارونده که در قوانین عام چون پویش و تغییر کمی – کیفی هدفمند و همبستگی و هم پیوستگی حوادث تاریخی نمایان می شود، باید در مطالعه تاریخی جوامع در نظر گرفته شود. پژوهش در تاریخ اصولا متکی بر "تجارب غیر مستقیم" (اسناد معتبر تاریخی و یافته های باستان شناختی) است که آنهم اغلب اندک و مبهم هستند و باید آنها را

در لابلای اسناد و آثار انبوه ساختگی و دستکاری شده جستجو کرد! بی تردید، بازسازی گذشته بر این پایه لرزان ممکن نیست مگر با دقت بالا، شک علمی، بازنگری پیوسته، و تکیه بر دستاوردهای علمی و قوانین عام جامعه شناختی و فهم پیوستگی شیوه های فنی و اجتماعی تولید با فرهنگ و مناسبات سیاسی – حقوقی[26]. در بررسی و سنجش اسناد تاریخی موجود همچنین باید دانست که مورخان اساسا وابسته به طبقات حاکم و دستگاههای حکومتی بوده اند و مقاصد و علایق آنها را دنبال می کرده اند؛ و لذا در بازگویی پویشهای جدالی تاریخ، نه معتبر و موثق و نه همه جانبه نگر و بیطرف بوده اند. در این رابطه سخن **ابن خلدون** مورخ مشهور سده هشتم هجری که **"شالوده کار مورخ همان است که نوع مقاصد وی بر آن پایه گذاری می شود و گزارشهایش بدان وسیله روشن می گردد"**، قابل توجه است. عدم امکان تجربه مستقیم، و لذا دخالت عاطفه و عصبیت و تخیل (گرایشهای قومی – نژادی، مذهبی، سیاسی و طبقاتی) در پژوهشهای تاریخی، سبب گشته است که دانستنیهای تاریخی در میان علوم انسانی – اجتماعی از کمترین اطمینان و قطعیت برخوردار باشد.

کاربرد روش علمی در مطالعات تاریخی

بسیاری از تاریخ پژوهان غربی که نقش مثبت و سازنده ریاضیات و آمار را در پیشرفت علوم اقتصاد و جامعه شناسی مشاهده نموده بودند، برای "علمی کردن پژوهشهای تاریخی" نیز به رایانه و مدلهای ریاضی – آماری روی آوردند. آنها برای مثلا تعیین کمیت تولید و کیفیت مناسبات تولیدی در نظام زمینداری اروپا از الگوریتمی که شامل معادلات دیفرانسیلی است سود جسته اند. در این معادلات، همبستگی میان تغییر درآمد اضافی کشاورز و سهم مالکانه در تیولها نشان داده می شود (**خه وستووا**، کاربرد روشهای ریاضی در بررسی های تاریخی). اما روش تجربی در پژوهش تاریخی متفاوت از سیاست و اقتصاد و جامعه شناسی است: "مشاهدات" غیر مستقیم، اندک و مبهم است؛ و لذا مدلهای کاربردی ریاضی – آماری در اقتصاد و جامعه شناسی را نمی توان بطور مکانیکی در مطالعات تاریخی بکار بست. پیشتر گفته شد که "آگاهی تاریخی" با "هستی تاریخی" زاویه می یابد؛ و این زاویه می تواند تا ۱۸۰ درجه هم فرا رود. گرایش به کاربست مدلهای پیچیده ریاضی در علم تاریخ نه تنها به کاهش این زاویه کمکی نمی کند؛ بلکه این دانش را به سمت **قالب گرایی** هم سوق می دهد؛ بدینگونه که با تبیین قالبی تاریخ، هستی تاریخی در قالبهای نظری پیش ساخته ریخته می شود (همانجا). کاربست مدلهای پیچیده ریاضی در مطالعات تاریخی، آنجا که ارقام درست و دقیق موجود نبوده و یا بسیار اندک هستند، محقق تاریخ را ناگزیر از قیاس و تخیل و "پیش بینی های پیامبرانه" از گذشته و آینده تاریخی

[26] در زمینه ضرورتها و نیز دیدگاهها و روشهای شناخت تاریخ نگاه کنید به بخشهای اول و دوم از کتاب "تاریخ سیاسی ایران باستان".

می سازد. پیروان افراطی این گرایش کاربردی حتی به کیفیت روشهای آماری بعنوان پایه بررسیهای تاریخی هم چندان اهمیتی نمی دهند و غیر مسئولانه حکم صادر می کنند که "گذشته را باید مطابق مدل بازسازی کرد"! (**واترس**). بی تردید، کاربست روشهای کارآمد آماری و مدلهای پیچیده ریاضی به گسترش و پیشرفت پژوهش در علم تاریخ می انجامد؛ اما باز بی تردید نمی توان بر این پایه تاریخ را عینا بازسازی کرد؛ زیرا داده های تاریخی معمولا ناکافی، کم دقت، ناقص، یکجانبه، مبهم و حتی نامطمئن هستند. بنابراین تاریخ پژوهان واقع بین و حقیقت جو باید بدانند که اگر کاربست مدلهای پیچیده ریاضی – آماری چون **رگرشون** (Regression) در اقتصاد و جامعه شناسی تحلیلی اساسا برای پیش بینی و جهت یابی روندهای آتی و تصمیم سازی عقلانی صورت می گیرد، اینکار جهت شناخت بعد تاریخی واقعیت اجتماعی (گذشته و آینده تاریخی جوامع انسانی و روندهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و عقیدتی در این جوامع) بیمورد است.

تبیین واقع گرایانه تاریخ نیازمند کاربست روشهای تجربی – تعقلی می باشد؛ و از آنجا که تاریخ بعدی از واقعیت اجتماعی است، و بر واقعیت اجتماعی نیز پویش جدالی حاکم است، تنها پیوند **جامعه شناسی** و **دیالکتیک** پایه تبیین واقع گرایانه تاریخ تواند بود. نخست باید با روش تجربی – تعقلی سیر تحولات جوامع را در خطوط کلی آن شناخت؛ سپس قوانین عام حاکم بر واقعیت پویای اجتماعی را از خلال این پژوهشها فهم کرد؛ آنگاه می توان بر پایه دستاوردهای دانش جامعه شناسی و فهم پویش جدالی تاریخ به پرسشهای فلسفی پیرامون تاریخ انسان پاسخ گفت.

فصل دوم:

جهش به فاز تاریخ

مطابق با دستاوردهای کنونی علم انسان شناسی، انسان کنونی در پایان **فاز زیست شناختی تکامل** در حدود ۴۵ هزار سال پیش در روی زمین ظهور کرد؛ مراحل تکامل ذهنی – روانشناختی را در اجتماع پیمود؛ و پس از تکلم و نگارش موفق به ساخت و انتقال **مفاهیم** و شیوه های زندگی شد که در ادامه به پیدایش و تکامل **فرهنگ** راه برد. باز مطابق با دستاوردهای علوم مردم شناسی و تاریخ، انسان نخستین از مرحله پارینه سنگی و گذران زندگی از راه شکار و کوچ نشینی هم گذر کرد؛ و تکامل پیوسته

فرهنگ در این مرحله سرانجام به **انقلاب نوسنگی** در حدود ده تا پانزده هزار سال پیش راه برد. در پی این نخستین انقلاب صنعتی، انسان به ساخت ابزارهای سنگی صیقل یافته روی آورد و بدنبال آن خانه سازی، تولید لباس و کشت غلات و سرانجام یکجا نشینی در کرانه رودها آغاز شد. نخستین جوامع روستایی و سپس شهری در این عصر پدیدار گشتند... بنابراین، آغاز حیات اجتماعی انسان در کره خاکی با شکار و گردآوری خوراک از طبیعت (**آماده خوری**) در عصر پارینه سنگی همراه شد؛ و با **چادرنشینی** در زیستگاههای موقتی، اهلی کردن حیوانات و دامداری تداوم یافت؛ با پیشرفت کارابزارها و دانش **کشاورزی** (شناخت گیاهان خوراکی و کشت آنها) در دوران نوسنگی نیز زندگی یکجا نشینی و بعبارتی **تمدن** در حدود ده هزار سال پیش آغاز گردید. اما در پی رشد جمعیت، گسترش جغرافیایی جوامع و پیشرفت فنون تولید، تمدنهای باستانی با افزایش تولید (بیش از نیاز خانوارها) روبرو شدند که به نوبه خود **تجارت** را در درون و در میان این تمدنها، و نیز **طبقات** را پدید آورد. رشد و توسعه تولید و بازرگانی هم اختراع **خط** و **نگارش** و پیدایش نهادهای اجتماعی چون **حکومت** را ضروری ساخت.

دوران "پیش از تاریخ" انسان

جوامع روستایی نخستین در ابتدا کمیت کوچکی داشتند؛ و هر جامعه متشکل از یک خاندان بود که در همان قطعه زمینی که در آن کشت و کار می کرد استقرار یافته بود. آنها جز با همسایگان بسیار نزدیک خود رابطه نداشتند و تقریبا در انزوا و به دور از یکدیگر بسر می بردند؛ اما تعاون و همکاری و رابطه درونی آنها بسیار صمیمانه و مستحکم بود. انزوا و جدایی جوامع متمدن بدوی "پیش از تاریخ" از یکدیگر به علل زیر بود:

۱) خودکفایی و استقلال اقتصادی: آنها آنچه از خوراک و پوشاک نیاز داشتند خود تولید می کردند. محدودیت کمی و کیفی کارابزارهای سنگی و چوبی نیز امکان افزایش تولید را به آنها نمی داد و تنها می توانست پاسخگوی نیازهای اولیه خود آنها باشد. تقسیم کار اجتماعی هم جز در میان زنان و مردان صورت نگرفته بود؛ و همه مردان روستا از نوجوانی فنون شکار و ماهیگیری و دامداری و کشاورزی را می آموختند و از مهارتی کم و بیش یکسان برخوردار بودند.

۲) فرهنگ زبانی: انسانها بر پایه ادبیات و فرهنگ زبانی با یکدیگر روابط برقرار می کردند. هنوز ضرورتی برای اختراع خط و کتابت حس نشده بود؛ و این خود از عوامل جدایی کانونهای تمدنی بود. در فرهنگ زبانی، اندیشه رشد چندانی نمی کند و لذا آنها اندیشه در خوری هم برای تبادل با یکدیگر

نداشتند. اندیشه در زندگی عشیره ای و مقتضیات آن محصور بود؛ سنتهای خانوادگی بسیار نیرومند بودند؛ و پیروی از آنها نیز بسیار دقیق و الزامی بود.

خودکفایی قبایل با توسعه جغرافیایی اجتماعات و پیشرفت ابزار سازی و فنون تولید در دوره نوسنگی از میان رفت. دوره نوسنگی با کهن ترین ادوار تمدنهای شناخته شده باستانی قابل تطبیق است؛ و همچنان به "پیش از تاریخ" و داستان "شدن انسان اجتماعی" تعلق دارد. داسهای سنگی و چوبی بدست آمده از این تمدنهای باستانی نشان می دهد که پایه زندگی اجتماعی – اقتصادی نخستین تمدنهای بشری بر کشاورزی و بویژه کشت و برداشت غلات استوار بوده است. این اجتماعات روستایی در خطه ای از شرق تا غرب زمین، و در میانه قطبین شمال و جنوب که نواحی گرم معتدل روی زمین می باشند، از رود زرد و دره سند و پنجاب تا کرانه رودهای کارون و دجله و فرات و نیل پدیدار گشتند (تمدنهای باستانی چین، موهنجو – دارو، عیلام، اکد، آسور، سومر و مصر در آغاز تکوین).

<u>تنوع نیازها</u> با توسعه جغرافیایی اجتماعات نامبرده و روابط برون قبیله ای، و نیز پیشرفت فنی ابزار کار و افزایش تولید فراورده های دامی و زراعی (تولید مازاد) در کشاورزی جماعتی، زمینه داد و ستد بازرگانی و سپس فرهنگی را در میان روستاها فراهم ساخت. بازارها بر پا گردیدند و سپس نخستین شهرها ساخته شدند. با پیشرفت شهر و شهرنشینی، خط و کتابت نیز اختراع شد تا روابط بازرگانی و فرهنگی میان تمدنها تثبیت و گسترش یابد. افزایش کمی – کیفی تولید، گسترش نیازها و تنوع گرایشها، تکوین نخستین ساختارهای اجتماعی – اقتصادی و سیاسی – حکومتی را ضروری ساختند. اگر <u>تولید کشاورزی و یکجانشینی سرآغاز و سپیده دم تمدن بشمار می رود، پیدایی این ساختارها نیز مبدأ حرکت تیننده تاریخ و تکامل دیالکتیکی جامعه انسانی هستند</u>.

روابط اندک برون قبیله ای به وحدت نژادی و فرهنگی آنها آسیبی نمی رساند؛ اما با گسترش روابط این وحدت درونی از میان رفت، و با پیوست قبایل متعدد به یکدیگر اقوام باستانی پدیدار شدند. فرهنگ عشیره ای و سنتهای نیرومند قومی، امنیت اجتماعی و حقوقی افراد را در آغاز تأمین می کرد؛ اما با اختراع خط و نگارش و پیشرفت دانش و فرهنگ و بازرگانی، تکوین طبقات فرادست و فرودست و تکامل سازمان اجتماعی کار، نیاز به نهادهای اجتماعی چون دولت و قانون و دادگستری و ارتش و نیز قشر کاهن ("روحانیت") برای تثبیت سروری فرادستان پدید آمد؛ و با تکوین مناسبات اجتماعی مبتنی بر استبداد و استثمار، فرآیند تکامل دیالکتیکی جوامع بشری (تاریخ انسان) آغاز شد. <u>انسان تاریخ را با سرمایه ای آغاز کرد که از دوران "پیش از تاریخ" اندوخته بود: فرهنگ و تمدن و تولید</u>. تمدنهای مصر و بین النهرین از نخستین تمدنهایی بودند که وارد فاز تاریخ شدند.

اما در فاز تاریخ، تکامل اجتماعی انسان در همه ابعاد متوازن و همجهت نبوده است. اگر حوزه های تمدنی در زمینه های فنی، عمرانی و رفاهی زندگی اجتماعی (فرهنگ مادی) یک سیر تکاملی پیوسته و فرایاز (بالا رونده) را در تاریخ شاهد بوده اند؛ اما در سیاست و ساختارسازی و ابعاد معنوی تمدن و فرهنگ، انسان مسیر پر افت و خیزی را پیموده است. در زمینه حقوق و اخلاق و عدالت اجتماعی، انسان پیشرفت را تجربه کرده است؛ اما این پیشرفت در کمتر تمدنی استمرار و پیوستگی داشته است.

طلوع تاریخ:

پیدایش و تحول ساختارهای اجتماعی

با پیشرفت فرهنگ و تمدن، و در سرآغاز فاز تاریخی تکامل، **ستم اجتماعی** در ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی با تکوین طبقات و دولت و "روحانیت" رخ نمود و مثلث **زر** و **زور** و **تزویر** حاکمیت پایدار خود را در اشکال گوناگون برقرار ساخت! **برده داری** از نخستین ساختارهای استبدادی – استثماری در فاز تاریخی تکامل اجتماعی انسان است؛ و همچنان انسان می پرسد که چرا و چگونه بردگی و دیگر اشکال استثمار انسان از انسان در تاریخ پدیدار شدند؟ پاسخ به این پرسش نیازمند بازنگری تحلیلی دوره "انتقال به تاریخ" است:

در دوران "پیش از تاریخ"، انسان از صید و شکار و گردآوری خوراک به ساخت ابزار کار، شناخت گیاهان خوراکی و کشت آنها، و سرانجام یکجا نشینی رسید؛ یعنی **فرهنگ** و **تمدن** در دوران "پیش از تاریخ" آغاز به شکوفایی کرده بود: "فرهنگ" پس از ظهور انسان ناطق و هوشمند اجتماعی پدیدار شد و "تمدن" نیز با پایان زندگی کوچ نشینی و آغاز یکجانشینی و تولید خوراک (کشاورزی) در فاصله تقریبی ده تا پانزده هزار سال پیش در "خاور میانه" (کرانه های دو رود دجله و فرات) رخ نمود. در مراحل آغازین تمدنهای باستانی، بازرگانی هم تا اندازه ای رشد کرد و خط و کتابت نیز اختراع شد؛ اما هنوز طبقات اجتماعی متخاصم (ستمگر – ستمدیده) تکوین نیافته و جامعه به فقیر و غنی تقسیم نشده بود؛ و حتی نهاد حکومت بسی ساده با کارکردی محدود به حفظ امنیت جامعه در برابر خطرات بیرونی و پاسداری از سنتهای قومی – قبیله ای بود. در دوران "پیش از تاریخ"، همه اعضای قبیله به اندازه توانایی خود در امر معیشت و دفاع مشارکت داشتند و تقریبا بطور یکسان از دستاوردهای اجتماعی بهره مند می شدند. کم کم با پیشرفت و بهبود شیوه های فنی و اداری تولید، انسان توانست بیش از نیاز خود تولید کند؛ و این مازاد راه استواری، پیشرفت و تغییر کارکردی نهادهای ساده حکومتی، حقوقی و دفاعی اولیه را به سران بانفوذ جوامع اولیه نشان داد؛ تعادل روانی آنها را بر هم زد؛ و بینهایت طلبی

آنها را به تحکیم قدرت و انباشت ثروت وسوسه کرد (طه، ۱۲۰). در واقع، **زور** (قدرت) نه تنها در "شیوه تولید آسیایی" بلکه در پیدایش مالکیت خصوصی و استثمار طبقاتی نیز نقش اساسی داشته است. خشن ترین شکل استثمار طبقاتی (برده داری) رابطه ای هم معقول و هم واقعی با "زور" داشته است؛ اما بسیاری از متفکران اجتماعی این رابطه ساده را فهم نکردند، و برای نمونه **منتسکیو** در سردرگمی از تبیین پیدایش بردگی یکجا "گرما" و جای دیگر "تنبلی" را علت برده شدن انسانها دانست؟! وی در "روح القوانین" نوشت:

"کشورهایی وجود دارد که گرمای هوای آنجا چنان جسم مردم را خسته و عزم آنها را ضعیف می کند که افراد انسان تنها بر اثر ترس از مجازات ممکن است به وظایف دشوار تن دهند. بنابراین، بردگی در چنین کشورهایی چندان مخالف خرد نیست"؛

"شاید در روی زمین آب و هوایی نباشد که مردان آزاد را نتوان در آن به کار گماشت. از آنجا که قوانین نادرست بوده اند، مردانی تنبل پیدا شده اند؛ و چون این مردم تنبل بوده اند، ناچار به بردگی کشیده شده اند"

(ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، جلد اول، صفحات ۴۸ و ۴۹).

در کنار محرکه های درونی (غرایز حیاتی انسان) و بیرونی (طبیعی و اجتماعی)، انسان بنا بر ویژگی بینهایت طلبی از گرایشها و انگیزه های سلطه گری و برتری جویی و ثروت اندوزی و تجاوز به حقوق دیگران، و متقابلا حق جویی و عدالتخواهی و همدردی و تعاون نیز برخوردار بود؛ و این گرایشها و انگیزه های متضاد پایه تنظیم روابط اجتماعی – اقتصادی و سیاسی گشت. تقابل و کشمکش میان این دو گونه گرایش و انگیزه (تکاملی و ضد تکاملی)، که نشان از اختیار نسبی انسان هم دارد، با پیشرفت تولید کشاورزی وسعت و شدت گرفت و "بهشت اولیه" را دستخوش بحران "عصیان" ساخت! انسان (در سطح فردی و اجتماعی) بر پایه آگاهی و تجربه خویش جهت زندگی خود را بر می گزیند؛ اما انتخاب جهت وابستگی صرف به سطح آگاهی و تجربه ندارد. آزادی اراده انسانی (فردی و جمعی) در انتخاب "جهت" بدین معناست که جبرهای بیرونی تعیین کننده ساختارهای اجتماعی – اقتصادی نیستند؛ و آنچه در تاریخ رخ داد، جبری نبوده و می توانست بگونه ای دیگر باشد. آن اراده اجتماعی و خرد جمعی که نظمی را در جامعه نفی و یا اثبات می کند، چیزی جز برآیند پیچیده گرایشها، انگیزه ها و گزینشهای پیوسته متغیر افراد انسانی نیست. پویایی نظم عینی حاکم بر جوامع تاریخی نیز در تناسب و تطابق دوجانبه با تغییر و تحول پیوسته در دنیای پیچیده ذهن و رفتار افراد انسانی در سطوح مختلف است.

باری، بدنبال پیشرفت شیوه های فنی و اجتماعی کشاورزی و تولید افزون بر نیاز در نخستین جوامع یکجانشین، زمینه بروز استعداد سلطه گری و تجاوز با گرایش به تراکم ثروت و تمرکز قدرت فراهم

شد؛ و در نخستین پویش طبقاتی شدن جامعه، سران صاحب نفوذ اقوام منابع طبیعی (آب و زمین) و ابزار کار را برای رفاه بیشتر به خود اختصاص داده و اکثریت مردم را از آنها محروم ساختند. **زور** و نفوذ این برجستگان که تاکنون در دفاع از حیات و معاش قوم بکار می رفت، "حق" انحصاری مالکیت بر منابع تولید را نیز به آنان داد! محروم شدگان برای ادامه زندگی ناچار از وام و اجاره از مالکان انحصارگر شدند؛ اما بهره و اجاره بها سنگین بود و آنها که توان پرداخت اجاره بها و بازپرداخت وام را نداشتند، باز ناچار شدند که نیروی کار خود را برای مدتی معین و با شرایط خاص مالکان در اختیار آنها قرار دهند تا اندکی از محصولات تولید شده کشاورزی و دامپروری را برای گذران زندگی بدست آورند. بتدریج در روند تعمیق ستم طبقاتی، پایه های نخستین نظام استبدادی – استثماری (نظام بردگی) در بسیاری از تمدنهای باستانی برافراشته شد. انسان در زندگی "پیش از تاریخ" خود نیز با این شکل خشن از استثمار آشنا شده بود؛ زیرا بیگانگان و اسیران جنگهای قومی – قبیله ای در نهایت خشونت به بیگاری یا کار بی مزد کشیده می شدند و مناسبات ساده مبتنی بر دوستی و برابری تنها در درون قبایل و اقوام حاکم بود. اصولا، انسان "پیش از تاریخ" هم بنا بر ویژگیهای انسانی اش از انگیزه های دوگانه (پست و متعالی) تهی نبوده است؛ و این انگیزه ها در ابعاد کوچک تر مجال بروز هم داشته است[27]. اما با گسترش پیمانها و آمیزشهای قبایلی در اقالیم و حوزه های جغرافیایی تجمعات بشری، و تقسیم این جوامع به طبقات متخاصم در پی حاکمیت اختصاص و انحصار در اقتصاد و سیاست، صاحبان نیروی کار نیز همچون بیگانگان و اسیران جنگهای قومی – قبیله ای برده مالکان منابع تولید گشتند. وظیفه و کارکرد اصلی نهاد های سیاسی، حقوقی و نظامی که تاکنون تأمین امنیت و ثبات سنتهای اجتماع و البته حفظ جامعه از تهاجم بیگانگان بود، از این پس سرکوب بردگان و ستمدیدگان، حفاظت از منافع طبقه حاکم و در یک کلام پاسداری از نظم استبدادی – استثماری جامعه گشت. برای توسعه قلمرو سیاسی حاکمان ستمگر نیز قوای نظامی تأسیس شد؛ و جهت تحکیم پایه های فرمانروایی و ستم و تجاوز آنها، کاخها و "نمادهای قدرت" (برج نمرود، کاخهای فراعنه و عاد و ثمود، تخت جمشید، آکرو پلیس، دیوار چین و...) عمدتا به نیروی بردگان و اسیران جنگی ساخته شدند. در ادامه، فلاسفه (ارسطو، کنفسیوس و...) نیروی "عقل" و "منطق" خویش را در دفاع از نظام بردگی و تجاوز سلاطین برده دار به "اقوام پست" بکار گرفتند؛ و معابد و کاهنان نیز به یاری بتها و خدایان دروغین خود به توجیه و تبیین مذهبی بردگی و ستم و تجاوز فرمانروایان برده دار پرداختند. بدینگونه، پایه سوم ستم اجتماعی (تزویر) نیز برافراشته شد تا دو پایه زر و زور را استحکام بخشد! اما همه این تمهیدات نیز مانع از بروز خشم و خروش تاریخساز بردگان و فراموشی حقوق بنیادی و آرمان آزادی و برابری نشد. مبارزات آزادیبخش

---

[27] تنویت دیالکتیکی انسان (آمیزه "گل" و "روح الهی") به معنای امکان بروز انگیزه ها، گزینشها و رفتارهای پست (فساد و ستم و تجاوز و خونریزی) و متعالی (یکتاپرستی و قسط و فداکاری و مهرورزی) است (نگاه کنید به کتاب "انسان شناسی و فلسفه اخلاق، ص ۸۱ – ۷۸).

و عدالتخواهانه بردگان و ستمدیدگان، عمدتا زیر چتر رهبری پیامبران و جهان بینی توحیدی، طبقات استثمارگر را سرانجام وادار به عقب نشینی از مواضع خود نمود و دستیابی بردگان به اندکی از حقوق انسانی به تکوین مناسبات ستمگرانه "نوین" زیر نام زمینداری (ارباب – رعیتی) انجامید. در نظام نوین، انسان ستمدیده (رعیت) دیگر مملوک نبود و حق زندگی و نیز سهمی از محصول کار خویش را پس از پرداخت "بهره مالکانه" بدست آورد؛ اما او همچنان وابسته به زمین بود و با آن خرید و فروش می شد. با آنکه کاهش شدت استثمار به رشد و پیشرفت کشاورزی و بازرگانی و پیشه وری کمک شایانی نمود، و رعایا نیز از آن بهره مند بودند، اما مبارزه انسان برای پایان بخشیدن به جور و ستم زمینداران تداوم یافت. مذهب شرک و بت پرستی نیز در این نظام استبدادی – استثماری، تضعیف شد و برای پیشرفت ادیان توحیدی جا باز کرد؛ اما "روحانیون" ادیان توحیدی کماکان بنام واسطه های میان انسان و خدا ضلع سوم مثلث تاریخی ستم بر توده را به همراه دربارهای پادشاهی و اشرافیت زمیندار تشکیل می دادند. در "شرق"، مالکیت و استثمار دولتی از جانب خاندانهای پادشاهی و دستگاه دیوانی در اشکال مختلف بردگی، زمینداری، بازرگانی و رباخواری چشمگیرتر از مالکیت خصوصی منابع تولید و استثمار طبقاتی بود؛ و این نظم ویژه اجتماعی – اقتصادی زیر نام "شیوه تولید آسیایی" مورد بحث و بررسی پژوهشگران معاصر اقتصاد و جامعه شناسی تاریخی بوده است.

در مبارزات اجتماعی این دوره، طبقات نوپای بورژوازی (سوداگران) هم در کنار رعایا قرار گرفتند تا پس از سرنگونی استبدادهای فئودالی نظم اجتماعی مطلوب خود را با تبدیل رعیت به کارگر حاکم گردانند! کارگر در نظام سرمایه داری به زمین و حتی کارخانه هم وابسته نبود و می توانست محل کار خود را انتخاب کند؛ اما چاره ای جز کارمزدی یا فروش ارزان نیروی کار خود به مالکان صنایع نداشت. در این نظام، ارزش نیروی کار انسان همچون قیمت کالای تولید شده تابع قانون عرضه و تقاضا است؛ و از آنجا که به دلیل اختصاص و انحصار منابع تولید، عرضه نیروی کار همواره بر تقاضای آن در کانون جهانی سرمایه داری (اروپا) پیشی می گرفت (پدیده بیکاری)، دستمزد کارگر در بازار کار پایین نگه داشته می شد. در ادامه، گسترش فقر و محرومیت در میان کارگران اروپا بازار مصرف را در این کشورها از رونق انداخت؛ و نیاز فزاینده به مواد خام نیز تولید را به رکود کشاند. سود حداکثر و تراکم سرمایه در کاهش مصرف[28] و کمبود مواد خام بدست نمی آمد. با توسعه دریانوردی و راههای ارتباطی میان کشورها، سرمایه داری اروپا در جستجوی نیروی کار ارزان،

---

[28] "سود حداکثر" سرمایه دار ایجاب می کند که شهروندان نه تنها تمامی درآمد ناچیز خود را مصرف کنند، بلکه از درآمد آینده خود هم وام گرفته و آنرا هم خرج مصرف امروز نمایند! در راستای پاسخگویی به این نیاز حیاتی رسانه های وابسته به طبقه حاکم فرهنگ سازی می کنند تا جنون مصرف و رقابت در مصرف را در جامعه پدید آورند. اما "سود حداکثر" سرمایه دار با یک تضاد لاینحل روبروست؛ زیرا این سود نیازمند مصرف بیشتر شهروندان و در عین حال دستمزد پایین تر آنهاست! مصرف بیشتر نیازمند درآمد بیشتر است؛ در حالیکه دستمزدهای پایین مصرف را محدود می سازد؛ هر چند تبلیغ فرهنگ مصرف در اوج حدت و شدت خود باشد. بنابراین، "بهشت بورژوازی" هرگز تحقق نخواهد یافت.

مواد خام تولید و بازارهای گسترده فروش کالا، مرزهای ملی را در نوردید و به غارت و استثمار مردم جهان روی آورد. برای استعمارگران دیگر جایی در جهان نمانده بود که از ستم و غارت آنها در امان مانده باشد. در این باره **هگل** گفت:

"اروپائیان با کشتی دور دنیا گشته اند و دنیا برای آنان گرد است. آنچه زیر فرمان آنان نیامده است، یا چنان ارجی ندارد که به خاطرش تحمل رنج کنند؛ و یا بی تردید زیر فرمانشان قرار خواهد گرفت" (یاسپرس، آغاز و انجام تاریخ، ص ۱۱۰).

سرمایه داری غربی در فاز استعماری خود جهان توسعه نیافته را برای غارت و انباشت سرمایه مستقیما زیر سلطه سیاسی خود گرفت؛ و جهان به دو بخش استعمارگر و استعمارزده تقسیم شد. غارت و خشونت و تحقیر، جوامع استعمارزده را به مقاومت و نبرد کشاند؛ و پیروزی انقلابهای ضد استعماری در جهان توسعه نیافته، غرب را وادار به دست کشیدن از سلطه مستقیم سیاسی و تغییر نظم جهانی ساخت. در فاز نوین (امپریالیسم یا سرمایه داری توسعه طلب)، سلطه استثماری غرب بر جهان با صدور سرمایه تداوم و استحکام یافت. اما "نظم نوین" در فاز امپریالیستی، جهان سرمایه داری را به دو بخش مرکزی (متروپل) و پیرامونی (کمپرادور) تقسیم کرد. در بازتقسیم جهان یک تقسیم کار بر پایه اصل "مزیت نسبی" نیز پدیدار شد. در تقسیم کار نوین، سرمایه داری کمپرادور به تولید مواد اولیه و سرمایه داری متروپل به تولید فن آوری و کالاهای صنعتی تخصص یافت. و سرانجام در فاز کنونی سلطه گری جهانی سرمایه داری (عصر گلوبالیسم و سرمایه داری نئولیبرال[29])، سلطه سرمایه مالی بر اقتصاد جهانی تقسیم کار دیگری را رقم زد که در آن بازارهای کالا در سراسر جهان به چین بعنوان "تولید کننده جهان" سپرده شد و کشورهای پیشرفته غربی به سرمایه گذاری در بخش "تحقیق و توسعه" روی آوردند...

باید دانست که سرمایه داری برخلاف نظامهای استثماری پیشین (برده داری و زمینداری) اصولا کارکرد جهانی (فرا ملیتی) دارد؛ بدین معنا که طبقات سرمایه دار حاکم بر کشورهای جهان بدون پیمانهای سیاسی – امنیتی و همکاریهای مالی – اقتصادی با یکدیگر نمی توانند به حیات استثماری خود ادامه دهند؛ و این ضرورت حیاتی نه تنها در دوران استعمار و دوران موسوم به "جنگ سرد" (جهان دو قطبی) بلکه در فاز کنونی نظام سرمایه داری (نئولیبرالیسم و گلوبالیسم) نیز برقرار است؛ و البته

[29] این نظام با فروپاشی کشورهای کمونیستی و نظام دو قطبی آغاز به شکوفایی و سلطه کرد؛ و در پی بحران مالی ۲۰۰۸، برآمدن دوباره روسیه، واکنش جامعه آمریکایی با انتخاب ترامپ ناسیونالیست، و پایان کار چین بعنوان "کارخانه جهان" با آغاز جنگهای تجاری – اقتصادی ترامپ و شیوع جهانی ویروس خطرناک کرونا (کوید ۱۹) به دوران پایانی خود نزدیک می شود. پرسش تاریخی اکنون اینست: نظام آتی قدرت و اقتصاد جهانی چگونه خواهد بود؟

زمینه همبستگی جنبشهای آزادیبخش و عدالتخواهانه خلقهای محروم و استثمار شده جهان را هم هموار ساخته است.

ویژگی تحولات در تاریخ

بررسی اجمالی کارکرد و سازوکار تحول ساختارهای اجتماعی "تاریخ"، و مقایسه آن با "آگاهی های تاریخی" موجود، چند نکته را در این باره به ما یادآوری می کند:

۱) در یک نگاه عام و کلی به تاریخ جوامع بشری، اثبات نظام زمینداری پس از نفی نظام بردگی، و تثبیت سرمایه داری نیز پس از نفی زمینداری بوده است. اما در بررسیهای دقیق تر جامعه شناختی – تاریخی (جزئی و خاص) که مجموعه شیوه های تولید و روابط اجتماعی – اقتصادی در ساختار کل عمیقا مطالعه می شود، استمرار حیات نظامهای کهنه در غلبه نظم نوین، و همزیستی مسالمت آمیز آنها در ساختار اجتماعی کل، که گاه زیر چتر دولت و دستگاه دیوانی هماهنگ می شود ("شیوه تولید آسیایی")، نیز قابل مشاهده است. امروز در بسیاری از جوامع تحت ستم و سلطه سرمایه داری جهانی، همه اشکال استثماری (زمینداری و سرمایه داری و حتی بردگی خانگی) در کنار نظام کهن عشیره ای و اقتصاد مشاع روستایی دیده می شوند! کما اینکه در بعد فنی تکامل نیز مشاهده شده است که ادوار پارینه سنگی و نو سنگی و مس و مفرغ و آهن گاه در برخی از جوامع در کنار هم موجود بوده اند. بنابراین، تکامل خطی در مسیر واحد و از پیش تعیین شده بر واقعیت تاریخی قابل تطبیق نیست.

۲) شدت و میزان ستم در ساختارهای اجتماعی – اقتصادی تاریخ، و اشکال و کیفیات این ساختارها، نه تنها به عوامل عینی چون جغرافیای طبیعی، سطح دانش فنی و نیروهای کمی – کیفی تولید؛ بلکه به عوامل ذهنی و ارادی چون رهبری و سازماندهی، پشتکار و پایداری، روانشناسی جمعی، فرهنگ تاریخی و اندیشه راهنما (اصول اعتقادی – اخلاقی) در جبهه نبرد آزادیبخش ستمدیدگان نیز بستگی دارد؛ کمااینکه در جبهه ستمگران هم تحکیم مبانی نظم استبدادی – استثماری نیازمند استحمار و تحمیق ستمدیدگان است تا مثلث تاریخی و کارآمد زر و زور و تزویر جامعه را در تمامی ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی تحت سلطه و حاکمیت خود بگیرد. مسئولیت استحمار و تحمیق خلق (ستم و سرکوب عقیدتی – فرهنگی) در نظامهای پیش سرمایه داری بر عهده کاهنان و روحانیون ادیان بود؛ اما در عصر سرمایه داری، هنرمندان و فرهیختگان و روشنفکران وابسته به طبقه استثمارگر حاکم نیز نقش اساسی و چشمگیری در این زمینه بر عهده دارند. استحمار و تحمیق خلق نیازمند تبلیغ سیستماتیک جهت "مغزشویی" و افکارسازی، و همچنین برخورد گزینشی در امر آموزش و پرورش جامعه است؛

و لذا اهل تزویر برای تسلیم خلق به نظم استبدادی – استثماری و ارزشهای فرهنگی برآمده از آن "برنامه آموزشی گزینشی" دارند. از **امام صادق** نقل است که وی در تحلیل روش برخورد مزورانه حاکمان بنی امیه در عرصه فرهنگ گفت:

"بنی امیه مردم را در آموزش ایمان (توحیدی) آزاد گذاشتند (آموزش توحید را به خود مردم واگذار کردند)؛ اما در آموزش شرک (شرک اجتماعی) آزاد نگذاشتند (با تبلیغ مستمر آموزه های شرک آمیز اندیشه ها را در بند کردند)؛ برای آنکه هرگاه مردم را به شرک وادارند، مردم متوجه نشوند!" (کافی، جلد ۲، ص ۴۱۶ – ۴۱۵).

۳) در تفسیر ماتریالیستی تاریخ، تغییر و تحول اجتماعی به پویایی جبری اقتصاد برگردانده می شود؛ یک تبیین یک بعدی که کارکرد ابعاد انسانی در نظم پیچیده و عالی حاکم بر حرکت تاریخی را نادیده گرفته و روش علمی پژوهش تاریخی (تجربی – تعقلی) را هم ترک می گوید. از سوی دیگر، برخی از جامعه شناسان تاریخی همچون **تامپسون** پیدایش تاریخی طبقه اجتماعی را تنها یک "تصادف" می دانند و ضرورتهای عینی آنرا نادیده می گیرند. با اینهمه، تامپسون برای هر دوره تاریخی یک روش شناسی ویژه قائل گردید، و اقتصاد را زیربنای هر روش شناسی تاریخی کرد. ویژگی تبیین ماتریالیستی تاریخ، کم بها دادن به نقش آگاهی و آزادی انسانی در تغییر اجتماعی است. اما هر جنبش توده ای بر ضد استبداد و استثمار بر آگاهی اجتماعی استوار بوده و جلوه ای شکوهمند از آزادی انسانی است؛ و بگفته **جورج رودی** جنبش توده ای یک "عقلانیت رفتاری" را در خود نهفته دارد. بنابراین، دیدگاهی که جنبش خودجوش توده های ستمدیده را "شورش کور و خودبخودی" ارزیابی می کند (پندار "نخبگان" هژمونی طلب)، بکلی بی پایه است.

۳) اصل فلسفی – هستی شناختی "وحدت در کثرت؛ و کثرت در وحدت" بر فاز تاریخی تکامل هم قابل تطبیق است:

"ای مردم! همانا شما را از مردی و زنی آفریدیم (وحدت بنیادی بشر)؛ و (سپس) شما را در اقوام و قبایل قرار دادیم (در قالب اقوام و نژادهای گوناگون بر روی زمین گستراندیم) تا یکدیگر را بشناسید. (اما وابستگیهای قومی – نژادی معیار برتری نیست و) همانا ارزنده ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست (راه تکامل بسوی خدا برای همه اقوام و قبایل بشری یکسان است)" (حجرات، ۱۳)؛

"و از نشانه های او (خداوند) آفریدن آسمانها و زمین، و تفاوت شما در زبان و رنگ (پوست) است. همانا برای دانشمندان در این کار نشانه ها موجود است (تفاوتها لازمه پیشرفت و پویایی جوامع تاریخی هستند؛ ولی نباید پایه برتری جویی و ستم و تبعیض گردند. اصول و معیارهای تکامل اجتماعی عام است)" (روم، ۲۲)؛

"برای هر یک از شما (گروههای اجتماعی) راه و روشی (ویژه و متمایز در زندگی اجتماعی) قرار دادیم؛ و اگر خدا می خواست شما را یک جامعه یکدست (با فرهنگ و مرام و قوانین واحد) می گرداند. ولی (چنین نکرد) تا شما را در

آنچه (از توانمندیها و ویژگیها) به شما داده بیازماید (آزمون "وحدت" هدف در "کثرت" راهها). پس (ای گروههای انسانی!) در کارهای نیک از هم پیشی بگیرید (و بدانید که) بازگشت همگی شما بسوی خداست؛ آنگاه (خداوند) در آنچه اختلاف داشتید شما را آگاه می کند" (مائده، ۴۸).

وقایع اجتماعی – تاریخی، در هر دوره و در میان هر قوم، در عین تفاوتها از بنیاد شبیه یکدیگرند؛ زیرا زنجیره این رویدادهای تاریخ ساز، جدای از حلقه های بیشمار و منحصر بفرد خود، یک تصویر کلی را نیز که پیام، معنا و هدف تاریخ را بازگو می کند به ما نشان می دهد. نگاه فلسفی یا کل نگری به تاریخ ("فلسفه تاریخ") اساسا در جستجوی فهم "وحدت تاریخ"، و علت و معنای آن بوده است. در یک نگاه جداگانه سطحی و جزئی، پدیده های تاریخی (تمدنها، فرهنگها، جنبشها، نظامات و...) را سخت پراکنده و در مغایرت با هم خواهیم دید؛ اما در نگاه کلی و ژرف، وحدت بنیادی پدیده های تاریخی را در کثرت آنها باز خواهیم یافت؛ گویی هدف و جهت حرکت تاریخی جوامع در خطوط کلی آن یکیست. "انسان" یک پدیده عام و کلی در هستی با ویژگیها و استعدادهای بنیادی مشترک است؛ پس تاریخ او نمی تواند در جدایی و پراکندگی باشد. تبیینات دینی تاریخ در میان تمدنهای بزرگ، هر یک بگونه ای ترجمان این ویژگیها و استعدادهای بنیادی مشترک بوده اند. در همه ادیان، به اشکال نمادین مختلف، از یک فریب و گناه و ستم و دشمنی در سرآغاز تاریخ، و سپس ضرورت هدایت انسان، سخن رفته است. در واقع، این "روح خدایی" انسان است که راز **وحدت** تاریخ در **کثرت** تمدنها و فرهنگها می باشد؛ وحدتی در بنیاد که در نمادها، اسطوره ها و تبیینات تاریخی موجود در تمدنهای گوناگون بازتاب یافته است؛ بی آنکه از تمدنی به تمدنی دیگر منتقل شده باشد. بر پایه اصل "وحدت در کثرت" اساسا نیازی هم به انتقال دستاوردهای نظری در کار نیست؛ زیرا تجارب تاریخی این تمدنها تشابه بنیادی داشته و این تشابه نیز در تبیین پیامبران یا خردمندان آنها انعکاس یافته است. بر پایه دیدگاه آنها، اگر هستی از واحد سرچشمه گرفته است، به سمت او نیز در پویش و تکاپوست؛ و این هدف برای انسان نیز جز از رهگذر تاریخ دست یافتنی نخواهد بود. پیشرفت دانش و فن، آزادی، همبستگی، تعاون، برابری و تعالی معنوی، انسان تاریخی را به هدف (کمال مطلق) نزدیک می سازد. پس می توان و باید که دستاوردهای تاریخی انسان را، در هر دوره و در میان هر قوم، اساسا از آن **انسانیت** (و نه مختص آن دوره و قوم) دانست. در همه تمدنهای بزرگ (از چین در مشرق تا مکزیک در غرب عالم)، انسان اندیشه ورز دانش و فن را برای تولید نیازهای بنیادی خویش و تداوم زندگی پدید آورده و با افزایش و پیشرفت کمی و کیفی آن، و بر پایه ویژگی بینهایت طلبی، پایه های حکومت و مالکیت را هم برافراشته است؛ و در این رهگذر به معارف فرهنگی و هنری و دینی هم دست یافته است. پس "وحدت تاریخ" هرگز بدین معنا نخواهد بود که تمدن و فرهنگ از یک مکان و در میان یک قوم یا نژاد آغاز شده و از آنجا به سراسر زمین گسترش یافته باشد. ولی در **تبیین نژادی تاریخ،** منشأ "وحدت تاریخ" تاخت و تاز "اسب

سواران هند و اروپایی" از دشتهای آسیای مرکزی به تمدنهای باستانی شرق می باشد (یاسپرس، آغاز و انجام تاریخ)؛ در حالیکه ادوار تاریخی، ساختارهای اجتماعی، تمدنها، فرهنگها، اقوام و نژادها هیچکدام از صفات و مختصات ثابت و تغییرناپذیر برخوردار نبوده اند.

تبیین قومی – نژادی تاریخ برای اثبات "وحدت تاریخی" مورد علاقه خود ناگزیر از برخورد گزینشی و یا مبالغه آمیز با اسناد، آثار و شواهد تاریخی – باستان شناختی می شود؛ زیرا این وحدت تخیلی اساسا قابل اثبات نیست. در وحدت حقیقی تاریخ، هر جامعه ای تاریخساز بوده و هر ملتی پیامبری داشته و راه و روشهایی متناسب با خود را برگزیده است (نحل، ۳۶). اندیشه های متعالی در فاز تاریخی تکامل، گاه در زمان و مکان خود شناخته نشده اند؛ اما تأثیر تاریخی خود را در زمان و یا مکانی دیگر بر جای گذاشته اند. در این زمینه همچنین باید دانست که "روایات تاریخی" که پایه "آگاهی تاریخی" می شوند، در بیان تعادل قوای اجتماعی هرگز روشن، بی نقص و بیطرف نبوده اند؛ و چون این علم آمیخته به گمان نرم افزار قدرت شود، افسانه و گزافه و دروغ در آن بسیار می گردد.

فصل سوم:

پایه جامعه شناختی – دیالکتیکی تبیین تاریخ

سیر جدالی تکامل اجتماعی انسان؛ فرآیندی بسوی آزادی!

چنانکه پیشتر اشاره شد، با پیشرفت کشاورزی و بازرگانی، نیاز به نهادهایی چون سازمان آبیاری و نظام حقوقی مالکیت پدید آمد که آن نیز به تکوین نهاد دولت و طبقات اجتماعی ناهمساز در جامعه راه برد (آغاز تاریخ انسان). در روند تکوین دولت و مالکیت، تعادل ذهنی – روانی انسان "پیش از تاریخ" بر هم خورد؛ و اختیار و بینهایت طلبی (فزون خواهی)، فرادستان جامعه را به برتری جویی و انباشت ثروت وسوسه کرد. تکامل دو نهاد دولت و مالکیت نیز با پیدایی مذهب شرک و نهاد "روحانیت" همراه گردید تا مثلث تاریخی **ستم اجتماعی** (زر و زور و تزویر) آغاز حاکمیت خود را در تاریخ جشن بگیرد! کارکرد اجتماعی – تاریخی "روحانیت" حفاظت ایدئولوژیک از دو نهاد دولت و مالکیت با ساخت خدایان ذهنی دروغین و فریب مردمی بود که خدای واقعی و حقیقت حیات انسانی را می جستند؛

و البته این نهاد خود نیز در همسایگی دولت و مالکیت به ضلع سوم این مثلث ستمگر تبدیل گشت! فرادستان (اشراف) در نهاد دولت کم کم "مسئولیت" محول شده از سوی جامعه را ابزار سلطه گری و سروری بر مردم شمرده و آنرا با قهر و خشونت همراه ساختند؛ و در زندگی معیشتی نیز با تملک منابع تولید و تسلط بر تولید کنندگان به استثمار آنها و انباشت ثروت روی آوردند. شیوه های فنی – اجتماعی تولید گاه تدریجا و گاه جهش وار و انقلابی تکامل یافتند، و نظامهای اجتماعی پیشرفته تر زمینداری و سرمایه داری به ترتیب یا با هم، پس از بردگی و یا همزمان با آن، به عرصه تاریخ تمدن در آمدند که در فصل پیش بطور فشرده و کلی بررسی شدند.

هر یک از ساختارهای اجتماعی – اقتصادی یاد شده دارای یک ظرفیت محدود رشد و توسعه هستند؛ بدین معنا که جامعه تا اندازه معینی می تواند در چهارچوب یک ساختار استبدادی – استثماری مشخص در ابعاد فنی – اقتصادی و فرهنگی رشد کند، و پس از آن تداوم رشد نیازمند تغییر و تطبیق ساختار با نیازهای جامعه خواهد بود. در همه نظامات یاد شده، جنبشهای اجتماعی نیز بر ضد استبداد و استثمار و توسعه طلبی و برتری جویی شکل گرفتند که آرمان تاریخی آنها آزادی و عدالت و صلح و برابری بود. انسان در پی این جنبشها هر بار از ساختارهای کهن استبدادی – استثماری آزاد می شد؛ اما باز در یک ساختار نوین استبدادی – استثماری در اسارت حکومت زر و زور و تزویر باقی می ماند. در هر پیچ تاریخی، انسان **آزادی** از نظم بنده ساز و **آفرینش** نظم نوین را تجربه می کند؛ و با آنکه به هدف نهایی نزدیک تر می شود، شکل جدیدی از ستم اجتماعی را می آزماید. باز باید تأکید کنم که فرآیند آزادی، پیشرفت و پیروزی جنبشهای اجتماعی، و تأثیرگذاری تاریخی آنها، تنها به مبانی اقتصادی و شرایط بیرونی جامعه بستگی ندارد؛ بلکه همچنین به جهان بینی و اندیشه راهنما، سازماندهی و رهبری، پشتکار و پیگیری، تطبیق پویای راهبرد و روش مبارزاتی، تعهد و تعالی اخلاقی، و فداکاری و پایداری در راه حق وابسته است.

آزادی اجتماعی انسان در پیچهای تند تاریخ پرمایه و عینی می گردد؛ پیچهای تندی که با بعثتها و یا انقلابهای سیاسی و اجتماعی همراه است. اما پیشرفت و پیروزی در مبارزه با نظم کهن، و تحقق آزادی و خلاقیت اجتماعی در ساخت نظم نوین، مقدمتا نیازمند نقد و نفی فرهنگ حاکم بر جامعه و دستگاه ارزشی آن است؛ زیرا در نظامهای استبدادی – استثماری تاریخ، فرهنگ جامعه شدیدا زیر تأثیر فرهنگ فرمانروایان مستبد و طبقه استثمارگر حاکم است. آزادی ذهن از مرام و فرهنگ طبقه اجتماعی حاکم نخستین گام ضروری در جنبش انقلابی است: یک گروه پیشتاز با شناخت و آگاهی از مجموعه مناسبات ستمگرانه اجتماعی، در سایه ایمان به نظم اجتماعی "مطلوب" (مبتنی بر آرمانهای تاریخی و ارزشهای عام انسانی) و با حس مسئولیت به خلق و پایداری در راه حق، خود را از جبرهای بازدارنده

رشد (فرهنگ و اخلاقیات آلوده استبدادی – استثماری و علایق فردی) آزاد می کند، و با نقد وضع "موجود" و کسب دانش مبارزه، شایستگی رهبری و سازماندهی جنبش انقلابی مردم را تا مرحله پیروزی، تغییر ساختار اجتماعی و تحقق آرمانهای تاریخی در "جامعه آزاد فردا" بدست می آورد.

موتور محرکه و نیروی سازنده تاریخ

کدام عامل یا نیرو پیشران و سازنده تاریخ پر فراز و فرود انسان بوده است؟ جبر یا تصادف؟ خدا یا انسان؟ طبیعت یا جامعه؟ فرد یا جمع؟ اقتصاد یا فرهنگ؟ تضاد یا وحدت؟ فلاسفه تاریخ دیدگاههای ساده اندیشانه ای از علل و عوامل حرکت تاریخ داشته اند. اراده گرایان (**کارلایل**، **امرسون** و...) تاریخ را بازیچه دست "نوابغ" یا "قهرمانان" (رهبران) می دانند. در دیدگاه آنها، اصل حرکت تاریخ و شتاب و جهت آن به خواست و اراده رهبران تعیین می شود؛ اما گرایش ایدئولوژیک و سیاسی رهبران نقش چندانی در تاریخ ایفاء نمی کند. این "قهرمانان" تنها بر پایه "نبوغ ذاتی" و "ویژگیهای شخصیتی" خود تاریخ ساز می شوند. "قهرمان" تاریخ ساز نژاد پرستان و ناسیونالیستها از فرد "نابغه" به نژاد و ملت "برگزیده" منتقل می شود (آریا انگاران)؛ و البته "رهبران" نیز در یک نگاه عرفانی به تاریخ تقدیس می شوند و تحقق آرمانهای نژاد گرایانه و باستانی "ملت" قویا مشروط به اطاعت کورکورانه از یک رهبری مطلقه می گردد (فاشیسم). در تبیین **ابن خلدون**، نیروی تاریخساز "عصبیت" است؛ و این عصبیت اساسا ماهیت قومی – قبیله ای دارد. در ادامه تبیینات قومی – نژادی تاریخ، "داروینیستهای اجتماعی" کار تاریخ را "انتخاب طبیعی" قوم و نژاد شایسته و برتر بر پایه اصل "تنازع بقاء" دانستند. در نگاه دوری و تناوبی (**اشپنگلر**، **توین بی** و...)، تاریخ عرصه برآمد و بالندگی و پیشروی، و سپس انحطاط و سقوط و مرگ تمدنها و فرهنگها نزد اقوام گوناگون است. در این تبیین، نیروی پیشران و بالا برنده تمدن، بیباکی و تهاجم در هنگام تثبیت و گسترش است؛ و در پایان پیشروی در فاز سربالایی، محافظه کاری و ترس و در خود فرو رفتن تمدن آنرا به سراشیب انحطاط و سقوط و مرگ می اندازد. نزد پیروان جبر الهی (**آگوستین**، **ویکو** و...)، تاریخ با همه محتویاتش، و در کلیات و جزئیاتش، مطابق با نقشه ای از پیش طراحی شده بر پایه "مشیت الهی" و "قسمت" حرکت می کند؛ در حالیکه اراده انسان کوچکترین نقشی در تغییر و تحولات آن ندارد. در تبیین **مارکس**، "تناقض" میان نیروهای تولیدی و روابط مالکیت موتور محرکه تاریخ است و رسالت تاریخ سازی به "طبقه اجتماعی" سپرده می شود؛ طبقه ای که خاستگاه و جایگاه آن در مناسبت تولیدی جامعه است. در فرویدیسم، "غریزه جنسی" و خاطرات تاریخی – نژادی مربوط به آن؛ در اکونومیسم "اقتصاد" و ضرورت اقتصادی؛ و نزد **ماکس وبر**، احساس و عقیده و ایمان ("ذهن" انسان) موتور محرکه تاریخ هستند. طبیعت گرایان

هم "زیست بوم" و "اقلیم جغرافیایی" (سختی یا نرمی طبیعت) را عامل تعیین کننده تغییر و تحولات تاریخ می دانند. **شیللر** با یک نگاه روانشناختی عامل حرکت تاریخ را همان عامل تکاپوی فرد انسان می داند؛ یعنی "عشق" (نیازهای معنوی) و "گرسنگی" (نیازهای مادی). و در پایان کل نگری تاریخی متفکران غربی، **کارل پوپر** پیامبر اندیشه نولیبرالی منکر وجود نظم در تاریخ شد (فقر تاریخی گری)!

چنانکه اشاره شد، تمامی این دیدگاهها، با وجود تفاوتها، در ساده سازی از واقعیت تاریخی یکسانند و جملگی یک نگاه تنگ یک بعدی به تاریخ و تحولات آن دارند. هیچکدام به ویژگیهای نظم عینی حاکم بر واقعیت اجتماعی و بعد تاریخی آن که بسی عالی و پیچیده است توجه نکرده اند؛ و البته ویژگیهای عنصر بنیادی جامعه و تاریخ (انسان) هم در این تبیینات نادیده گرفته شده است. اراده گرایان (پیروان نظریه "قهرمان") و حامیان اصالت ذهن، حرکت تاریخ را تابع نظم و قانونمندی عینی نمی دانند؛ و مابقی هم در پیروی از جبر تک عاملی، یک علت واحد (فرهنگی، اقتصادی، تکنولوژیک، سیاسی، روانشناختی، جغرافیایی، مشیت الهی و...) را پیشران و تعیین کننده این حرکت پیچیده با نظم و هدفمندی ویژه گردانده و سر از جبرگرایی مکانیکی در می آورند.

جامعه شناسی تاریخی و دیالکتیک پایه های تبیین واقع بینانه تاریخ خواهند بود. دیالکتیک آنگاه که بر کل واقعیت اجتماعی در پویایی ساختاری آن تطبیق گردد، **دیالکتیک تاریخ** خوانده می شود. کارکرد دیالکتیک یا پویش جدالی در واقعیت اجتماعی و سامانه های آن پیشتر بررسی شد؛ و اکنون بجاست این دیالکتیک با تأکید بر بعد تاریخی واقعیت اجتماعی بازنگری شود:

دیالکتیک تاریخ

چنانکه در تطبیق اصول دیالکتیک بر واقعیت اجتماعی، و نیز در بررسی سیر تاریخی جوامع متمدن گفته شد، **تضاد** میان ستمدیدگان و ستمگران در نظامهای اجتماعی تاریخ قطبی و اساسا آشتی ناپذیر بوده است؛ تضادی که در ادبیات توحیدی به تضاد میان **الله** و **طاغوت** تعبیر می گردد:

"آنها که ایمان آوردند در راه خدا (حق و عدالت) پیکار می کنند؛ و آنها که کفر ورزیدند، در راه طاغوت (مستبدان ستمگر) می جنگند. پس با یاران شیطان (نماد متافیزیکی ستم و طغیان) بستیزید؛ همانا نیرنگ شیطان سست است" (نساء، ۷۶)؛

"خدا دوست و یاور ایمان آورندگان است؛ آنها را از تاریکیها بسوی روشنایی بیرون می برد. اما آنها که کفر ورزیدند، یاران ایشان طاغوت (ستمگران خودکامه) هستند که آنها را از روشنایی بسوی تاریکیها بیرون می برند" (بقره، ۲۵۷).

اما همه تضادهای اجتماعی تاریخ به سمت رویارویی و نبرد قطعی کشیده نشدند؛ و بر همه تقابل های شناخته شده هم ناهمسازی چیره نگشت. بسیاری از تضادها به نفی و اثبات تاریخی ختم نشده اند؛ بلکه در یکدیگر نفوذ کرده و به تعادل گراییده اند. بسیاری از تقابل ها در درون ساختارهای اجتماعی تاریخ هم به تعامل و همزیستی مسالمت آمیز و یک همکاری غیر مستقیم پیوستگی داشته اند؛ بگونه ای که اساسا مکمل و ضامن یکدیگر در تکامل اجتماعی گشته اند. پس هر تقابلی در جامعه قابل تعبیر به تضاد دیالکتیکی نیست؛ و هر تضادی هم قطبی و آشتی ناپذیر نبوده است. در جامعه شناسی دیالکتیکی مارکس و بویژه در دیالکتیک استالینی مرز میان این مفاهیم و مقولات در هم ریخت؛ و هر تقابلی به تضاد و آنهم تضاد قطبی و آشتی ناپذیر تعبیر شد تا در جهت **اثبات** ایدئولوژی و برنامه سیاسی رهبران و احزاب مارکسیستی **حل** گردد! اما تاریخ تحولات اجتماعی در شرق و غرب نشان می دهند که فرآیند "نفی و اثبات" یگانه گزینه ای نبوده که وجوه متقابل و متضاد اجتماعی پیش روی خویش داشته اند؛ تکمیل و تضامن و تعامل، و حتی جذب و ادغام نیز گزینه های پیش روی آنها بوده اند. در ویژگی تضاد دیالکتیکی و تفاوت آن با تقابل باید بگوییم که در جامعه شناسی و سیاست و اقتصاد، عناصری "متضاد" نامیده می شوند که جایگزینی را بر جذب و ادغام و تتمیم و اکمال و تعامل و تضامن برتری دهند. اما تضاد اجتماعی جبهه حق جو و بالنده تاریخ با قطب باطل (مثلث ستمگر زر و زور و تزویر)، تضادی آشتی ناپذیر است؛ و این دو قطب به هیچ وجه قابلیت جذب و ادغام در یکدیگر، تعامل با هم و تکمیل یکدیگر را ندارند. تضادهای قطبی و آشتی ناپذیر واقعی زمینه ساز انقلابهای اجتماعی در تاریخ می شوند؛ و این انقلابها به تداوم یک نظم کهنه پایان داده و پایه های نظمی نوین را در تاریخ استوار می گردانند. محتوا و شکل بروز تضادهای قطبی و آشتی ناپذیر در ساختارهای گوناگون اجتماعی ثابت نمی ماند؛ اما این تضادها در اساس نمایانگر نبرد تاریخی میان **حق** و **باطل** یا تکامل و انحطاط در جامعه بر پایه ویژگیهای عام و تغییر ناپذیر انسان چون عقل و اختیار و خلاقیت و بینهایت طلبی هستند. این نبرد تاریخ ساز همچنین نیازمند عنصر **هدایت** (ایدئولوژی و رهبری در **هدایت عام** یا وحی و نبوت در **هدایت خاص**) است. در نگاه تاریخی، مناسبات تقابلی – تعاملی نیروهای اجتماعی زمینه ساز تغییر و تحول در جامعه (اصلاحی یا انقلابی) می شوند؛ اما تنها عامل تعیین کننده بشمار نمی آیند. ایدئولوژی و رهبری نیز به تحولات اجتماعی تاریخ شتاب، جهت و پایداری می دهند. افزون بر این، روابط و هم پیوستگی با دیگر جوامع را هم که بر تحولات یک جامعه تأثیر خاص خود را دارد، نباید از نظر دور داشت. اراده نسبتا آزاد انسانی نیز در سطوح مختلف (فردی و اجتماعی) در درون عوامل نامبرده عمل می کند؛ و آنهم در شتاب، جهت و پایداری تحول مؤثر است. بنابراین، تضادهای قطبی تاریخ (تضاد حق و باطل) هر چند به اوج رشد و بلوغ خود نیز برسند، و جبهه باطل هم در نهایت فرسودگی تاریخی خود باشد، باز هم تضاد به خودی خود نمی تواند منشأ تحول گردد. تحول از نظم

کهن به نظم نوین نیازمند وحدت و همبستگی در میان نیروهای بالنده جبهه حق و عدالت، ایدئولوژی انقلابی، رهبری شایسته، شرایط مساعد بیرونی و بذل اراده تغییر است. <u>تغییر و تحول اجتماعی در تاریخ هرگز خودبخودی و جبری نبوده و از این پس هم نخواهد بود</u>؛ و نقش عامل تضاد هم در آن تنها در مرحله آماده سازی جنبش برای ویرانی نظم کهن است. تا هنگامی که در تضاد با ارتجاع و استثمار "اراده اجتماعی تغییر" پدید نیاید، و وحدت و همبستگی شکل نگیرد، نیروهای حق طلب و عدالتخواه پیروز میدان نبرد و توانا به دگرگونسازی نظم اجتماعی نخواهند بود. پیشرفتهای اجتماعی در **توحید** نیروهای ترقیخواه عینیت می یابند:

"خداوند سبحان به هیچیک از گذشتگان و آیندگان خیری در تفرقه و پراکندگی عطاء نکرده و نخواهد کرد" (از خطبه ۱۷۵)؛

و این قاعده عمومی نه تنها در درون جوامع که در روابط بین الملل و نظم جهانی نیز حاکمیت دارد:

"بنگرید چسان بودند (اقوام مقتدر گذشته) هنگامی که اجتماع آنها گرد و بهم فشرده، اندیشه ها و خواسته ها همجهت، دلها هماهنگ، دستها در پی یاری هم، تیغها پشتیبان یکدیگر، بینشها نافذ و ژرف، و عزم و اراده ها یگانه بود. آیا نبود که در سراسر جهان بزرگ و سرور و بر همه جهانیان فرمانروایی داشتند؟ پس بنگرید پایان کارشان بکجا انجامید هنگامیکه میانشان جدایی افتاد؛ الفت به پراکندگی، دلها و گفتارها از هم جدا و دور و متضاد، و به دستجات گوناگون و ناسازگار شاخه شاخه شدند. پراکنده گشتند در حالیکه میانشان جنگ و ستیز بود؛ خدا جامه ارجمندی و بزرگی را از تنشان بیرون کرد و فراوانی نعمت را از آنان باز گرفت و داستانها و اخبار آنها را برایتان بجای گذارد تا آنها که پند پذیرهستند پند گیرند" (از خطبه ۲۳۴ نهج البلاغه).

تحول بنیادی تمامیت نظم اجتماعی را در بر می گیرد؛ و تحول ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن جداگانه و بدون ارتباط با یکدیگر و با جامعه کل صورت نمی گیرد. تضاد و وحدت هم در جوامع تاریخی و نهادهای درونی آنها نسبی و محدود هستند؛ و برای مثال دوگانگی و ستیز تاریخی ستمدیده و ستمگر، در درون یک ساختار واحد اجتماعی صورت می گیرد. به زبان فلاسفه، وجوه متضاد با هم جمع می شوند و با وجود دوگانگی و کشمکش در وحدت و همزیستی بسر می برند. ضعف و قوت این نیروهای متضاد اجتماعی نیز همچون تضاد و وحدت آنها مطلق و تغییرناپذیر نیست. نیروی غالب در یک نظم یا ساختار اجتماعی کیفیت آنرا تعیین می کند؛ اما موازنه نیروهای اجتماعی در پی رشد درون جوش متفاوت این نیروها و نیز به واسطه روابط بیرونی آنها تغییر می کند، و با سستی وجه غالب و نیرو گرفتن وجه مغلوب فرآیند تغییر در کیفیت ساختار اجتماعی آغاز می شود که می تواند به تحول تاریخی آن نیز ختم گردد. بنابراین، تفاوت و یا تغییر در موازنه نیروهای اجتماعی می تواند کیفیت درونی یک ساختار مشابه را در زمان – مکان متفاوت سازد. برای مثال، وجود اتحادیه های مستقل

کارگری در سرمایه داریهای بالنسبه دموکراتیک غربی از شدت استثمار کارگران توسط سرمایه داران می کاهد؛ در حالیکه در سرمایه داریهای استبدادی – دولتی و مافیایی، کارگران از ابتدایی ترین حقوق اجتماعی هم محروم می مانند. پایه جنبشها، مبارزات و نیز تغییر و تحولات در ساختارهای اجتماعی، عوامل درونی چون ستیز و کشمکش و نیز تعامل و همبستگی درونی نیروهاست (مناسبات دیالکتیکی تعاملی – تقابلی نیروهای اجتماعی). موازنه نیروهای اجتماعی به ویژگی ساختارهای مشابه اجتماعی شکل می دهند؛ و ویژگی های متفاوت نیز کارکرد دیالکتیک را در جوامع تاریخی متفاوت می سازند؛ بگونه ای که تطبیق قوانین عام تغییر و تحول در یک ساختار معین اجتماعی نیازمند شناخت این ویژگیها و صورت بندی خاص آن است. بنابراین، نه تنها برای رهبری و سازماندهی جنبش اجتماعی و برنامه ریزی رشد و توسعه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در نظم نوین انقلابی، بلکه برای فهم نقش و سهم عوامل اختیاری در تغییر و تحول نیز باید به ویژگیها و صورت بندیهای متفاوت ساختارهای مشابه توجه کرد. مطالعه بعد تاریخی و فرهنگی واقعیت اجتماعی و نیز روانشناسی اجتماعی ملتها برای شناخت ویژگی ها و قوانین خاص تغییر و تحول جوامع ضروریست؛ کوتاهی و ناتوانی در این مطالعه علمی به خطاهای استراتژیک و شکست و ناکامی در انقلاب می انجامد. باور به تکامل تک خطی تاریخ ریشه پربها دادن به قوانین عام و نادیده گرفتن قوانین خاص تغییر و تحول اجتماعی نزد مارکسیستها گشت. اصولا، یکسان پنداری جوامع از مصادیق بارز جزمیت، ساده اندیشی و شبیه سازی بوده است؛ اما شناخت یک ساختار اجتماعی بدون توجه به بعد تاریخی و فرهنگی – روانشناختی آن، که قوانین خاص جامعه شناختی را بیان می کنند، ناقص خواهد بود. شناخت علمی تنها به کلیت واقعیت اجتماعی و قوانین عام تکامل دیالکتیکی جامعه بسنده نمی کند، بلکه ابعاد تاریخی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی – روانشناختی واقعیت اجتماعی و قوانین خاص حرکت اجتماعی در درون ساختارها را نیز در نظر می گیرد. ویژگی جامعه شناسی توحیدی قرآن نیز توجه به بعد تاریخی جامعه و عوامل اختیاری تغییر و تحول در کنار قوانین عام و ثابت است. روش برخورد نظری و عملی اسلام با مسائل اجتماعی چون مسئله بردگی، زنان، جرائم و سنن کهن نیز نشانگر این بینش ژرف توحیدی در شناخت جامعه انسانی و تحولات تاریخی آنست؛ و می دانیم که اسلام کوشید بر پایه اصول توحیدی و همراه با تحول اذهان (آزادی عقول از فرهنگ شرک و ستم جاهلی)، و با توجه به سنن ریشه دار اجتماعی و قوانین جاری، این مسائل را حل کند (بخش هفتم).

در تغییر و تحولات ساختاری اجتماع تأثیر عوامل بیرونی را هم نباید نادیده گرفت؛ اما شدت و جهت این تأثیر به اعتبار ماهیت و کیفیت مناسبات تقابلی – تعاملی نیروها در درون ساختار اجتماعی است؛ زیرا تأثیرپذیری نیروهای اجتماعی از عوامل بیرونی یکسان نیست، و مناسبات درونی نیروهای

اجتماعی نیز همیشه واکنش همانندی نسبت به عوامل بیرونی ندارند. برای نمونه، تأثیر سیاسی و فرهنگی تبلیغات رسانه های وابسته به بیگانه بر افراد و گروههای اجتماعی مختلف متفاوت است؛ پایداری جوامع در برابر تجاوز خارجی یا نفوذ قدرتهای بیگانه هم یکسان و به یک میزان نیست. مناسبات تقابلی – تعاملی نیروهای درونی ساختارهای اجتماعی بستر تحولات هستند؛ اما عوامل بیرونی نیز بویژه در "عصر ارتباطات" و "دهکده جهانی" در جهتگیری و شتاب و توانمندی تحول خواهان نقش برجسته و گاه تعیین کننده ای بازی می کنند.

شناخت نظم های جامعه شناختی کل اساسا شناخت مناسبات تقابلی – تعاملی نیروهای اجتماعی درون ساختار است؛ پیوندها و روابط بیرونی ساختار نیز شناخت آنرا کامل می کند. اما در مجموعه مناسبات تقابلی – تعاملی، یک تضاد اصلی (تضاد ستمدیده – ستمگر) موجود است که وجه مشخصه ساختار اجتماعی و نیز پایه نفی و اثبات تاریخی ساختارها می باشد: تضاد برده و برده دار تضاد اصلی در یک نظام بردگی؛ تضاد رعیت و زمیندار تضاد اصلی در یک جامعه فئودالی؛ و تضاد کارگر و سرمایه دار نیز تضاد اصلی در یک جامعه سرمایه داری است. این تضاد بنیادی با رشد مادی و سیاسی – فرهنگی نیروهای مولد جامعه قطبی و آشتی ناپذیر شده و تجسم تضاد حق و باطل یا تکامل و انحطاط می گردد که در تعیین سمت و سوی تحولات ساختاری اجتماع (ثبات و تداوم یا انحطاط و فروپاشی آن) و کیفیت نظم آتی جامعه نیز نقش مهمی بر عهده می گیرد. نقش سایر مناسبات درونی تقابلی – تعاملی در این زمینه، عموما فرعی و متأثر از تضاد اصلی می باشد. بنابراین، تا هنگامیکه تضاد اصلی (تضاد ستمدیده – ستمگر) حل نگردد و مناسبات اصلی حاکم بر تولید اجتماعی تغییر نکند، نمی توان هیچیک از مناسبات اجتماعی را اصلاح نمود؛ و هر کوششی جهت اصلاح مناسباتی که قویا متأثر از مناسبات اصلی است، بی نتیجه و لذا انحرافی خواهد بود. باید دانست که در طول تاریخ جوامع، طبقه استثمارگر حاکم برای تداوم سلطه خود همواره کوشیده است مسائل فرعی و کوچک تر اجتماعی را برجسته نماید تا بدینوسیله مسئله اصلی را دور زده و از اذهان فعال مردم دور سازد. این ترفند در پادشاهی های استبدادی – میهنی عصر فئودالی با دامن زدن به اختلافات قومی – قبیله ای و یا دینی – فرقه ای اجرا می شد؛ و البته امروز نیز چه در سرمایه داری های توسعه نیافته و وابسته (تحت سلطه) و چه در سرمایه داریهای پیشرفته و سلطه گر غربی بسیار رایج است، هر چند مسائل اجتماعی نوین نیز بر ترفندها و مسائل پیشین افزوده شده است. رسانه ها و نهادهای فرهنگی در غرب برای پنهان داشتن استثمار طبقاتی که مسئله اصلی این جوامع است، پاره ای از "مسائل اجتماعی" را که حتی هنوز مسئله واقعی هم نشده است، در سطح گسترده ای مطرح و واکاوی کرده و سپس برای حل آنها فراخوان و راهکار ارائه می دهند! روشنفکران وابسته به قدرت و طبقه حاکم در این جوامع در باره مثلا تفاوت

نیم درصدی دستمزد زنان و مردان شاغل؛ وجود مشاغلی که اساسا زنانه و یا مردانه هستند؛ درصد بیشتر وزرا، قضات، پزشکان جراح و پروفسورهای مرد نسبت به زن؛ تفاوت حقوقی و شرایط کاری کارگران استخدامی با کارگران اجاره ای؛ روابط درونی "متفاوت" در خانواده های مهاجرین؛ و مسائلی از این دست، وقت و منابع و نیروی قابل توجهی اختصاص داده، کتابها و مقالات بسیاری نوشته و همایشها و سمینارهای متعددی برگزار می کنند؛ اما برای این "روشنفکران"، شکاف طبقاتی و تفاوت بارز و برجسته میان کارگران و سرمایه داران در حقوق اجتماعی، مشارکت در رهبری سیاسی جامعه، و برخورداری از ثروتها و درآمدها هرگز موضوع مقاله و پژوهش و همایش و سمینار واقع نمی شوند! هدف آنها سرپوش گذاشتن بر تضاد اصلی جامعه سرمایه داری و پیشگیری از فعال شدن آن می باشد.

اما چه زمانی تضاد اصلی اجتماع فعال شده و زمینه تغییر ساختاری در تاریخ فراهم می شود؟ با تعمیق تضاد اصلی، طبقه حاکم و دستگاه حکومتی دیگر نمی توانند تسلط خود را به شیوه سابق ادامه دهند؛ پرده های قطور فریب و توهم نیز کنار رفته و مردم ستمدیده دیگر جور و ستم حاکمان و مالکان را تاب نیاورده و به جنبش در می آیند. بدینگونه، زمینه تحول بنیادی و یا اصلاح ساختار اجتماعی فراهم می شود. اما پیروزی نهایی نیروهای حق طلب بر ساختار استبدادی – استثماری، و بویژه بنیاد نظم نوین اجتماعی، قویا نیازمند اندیشه راهنمای انقلاب، آزادسازی ذهن، رهبری ذیصلاح، خلاقیت، سازماندهی، همبستگی، فداکاری و پایداری است. همچنین بنا بر تجارب تاریخی، در پی هر تغییری در ساختار اجتماعی (انقلابی یا اصلاحی)، ماهیت و کارکرد نیروهای اجتماعی پیشین نیز تغییر کرده و مناسبات تقابلی – تعاملی نوینی در جامعه حاکم می گردد که پیشرفتهای اجتماعی را در فاز نوین زمینه سازی می کند. نیروهای بالنده و مبارز پیشین چه بسا به نیرویی بازدارنده و محافظه کار تبدیل شوند؛ و جبهه انقلاب و ترقیخواهی نیروهای نوینی را در خود جای دهد.

بنا بر آنچه گفته شد، هم موازنه نیروها در ساختارهای اجتماعی و هم مناسبات تقابلی – تعاملی، پویا و متغیر و تطبیق پذیر هستند؛ اما تغییر و تحول در یک ساختار اجتماعی خودبخودی و جبری نیست. هر تغییر و تحول بنیادی (انقلابی) و اصلاحی نیازمند آگاهی و اراده، سازماندهی، همبستگی و پایداری نیروهای حق جو و عدالتخواه است؛ و کارکرد عامل انسانی نیز متأثر از بعد تاریخی واقعیت اجتماعی و یا بعبارتی دیگر داشته های تاریخی جامعه می باشد. در فاز تاریخی تکامل، عوامل جبری و اختیاری زمینه ساز یکدیگر و از هم جدایی ناپذیرند. بنابراین، "زیربنای جبری تکامل جامعه" (جبر تاریخ) بر پایه ویژگیهای انسانی (عقل و اختیار و خلاقیت و کمال گرایی) است و نه در ورای آن. این ویژگیها در استبدادی ترین نظامهای استثماری تاریخ هم محو نشده اند؛ و از این همین روست که طبقات استثمارگر

و فرمانروایان خودکامه تاریخ با همه امکانات و توان سرکوبگری، و نیز شگردها و ترفندهای پیچیده، هرگز نتوانستند ستمدیدگان را تا ابد زیر سلطه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خود نگه دارند. در واقعیت تاریخی، آرمان رنجبران و ستمدیدگان تاریخ تنها بر پایه ویژگیهای انسانی، و نه هیچ جبری در ورای آنها، پیش رفته و در پایانی شکوهمند به واقعیت می پیوندد (دیالکتیک توحیدی تاریخ).

تضادهای قطبی معمولا آشتی ناپذیرند و به گواهی تاریخ بدون انقلاب حل نمی شوند؛ زیرا قطب قدرت و ثروت اصولا راضی نمی شود چیزی از منافع، مصالح و علایق سیاسی و اجتماعی خود بسود مردم چشم پوشی کند. اما ممکن است که طبقه حاکم گرفتار سستی و ناتوانی شود، و یا وضعیت درونی و بیرونی ساختار قدرت و ثروت بگونه ای گردد که از تیزی قهر و خشونت طبقه حاکم در برابر نیروهای انقلابی بکاهد، و لذا مناسبات ظالمانه اجتماعی در جنبشی آشتی جویانه و با حداقل خشونت و ویرانی تغییر کند.

با آنکه رویارویی و ستیز حق با باطل، یا نبرد عدالتخواهان با ستمگران، تاریخا تبدیل به تضاد قطبی و آشتی ناپذیر می شود؛ اما هر تضاد قطبی و آشتی ناپذیر بیانگر نبرد میان حق و باطل نیست. نبرد حق با باطل می تواند به تکامل اجتماعی بیانجامد و تاریخ ساز باشد؛ اما ستیز دیگر تضادهای قطبی آشتی ناپذیر چه بسا به ویرانی بیشتر و ستم اجتماعی سنگین تر راهبر باشد. فهم دیالکتیک حق و باطل انسان را به آستانه تبیین توحیدی و واقع بینانه تاریخ می رساند. برای درک ویژگی این دیالکتیک، و تفاوت کیفی آن با دیگر تضادهای قطبی آشتی ناپذیر، نخست باید معیارها و مصادیق عینی (جامعه شناختی) حق و باطل را در تاریخ شناسایی کرد؛ و سپس معنای عام فلسفی – توحیدی آنها را دانست. در غیر اینصورت، انسان در تبیین و تطبیق حق و باطل به خطا رفته و به جزمیت و انحراف در خواهد غلطید. در جهان انسانی، حق بر آن نیروی اجتماعی منطبق می گردد که ماهیت و کارکرد آن بر ویژگیهای بنیادی انسان چون آگاهی و آزادی و خلاقیت و کمال گرایی منطبق می گردد؛ و لذا جامعه را در همه ابعاد خود (اقتصادی، سیاسی و فرهنگی) به سمت رشد و پیشرفت کمی – کیفی هدایت می کند. در نظامهای استبدادی – استثماری، طبقه حاکم و نهادهای وابسته سیاسی – حقوقی و عقیدتی – فرهنگی آن که برتری جوییهای قومی – نژادی و طبقاتی را "قانونی" می کند، باطل است؛ و در برابر، طبقات ستمدیده و عدالتخواهان و آزادگان نیز در جبهه حق جای می گیرند. در نگاه فلسفی – هستی شناختی، خداوند (کمال مطلق هستی) حق مطلق است؛ هر آنچه رو بسوی او دارد (بالنده و تکاملی است) حق، و آنچه در جهت مقابل اوست باطل شمرده می شود.

در دیالکتیک توحیدی تاریخ، باطل ضرورتا با کفر (حق ستیزی) همراه است؛ در هستی اصالت ندارد و ذاتا ناتوان از جذب حق و حتی عناصری از آنست. متقابلا، حق نیز با گرایش و آمیخته شدن به باطل

ماهیت و کارکرد انقلابی – تکاملی خود را از دست می دهد؛ زیرا این دو ماهیتا متفاوتند. حق پایدار و ماندگار است (اثبات می شود)، اما باطل ناپایدار و میرا است (نفی می شود): **"کل شئ هالک الا وجهه"** (همه چیز نابود می شود مگر آنچه رو به سوی او دارد).

ویژگی دیالکتیک تاریخی حق و باطل نسبت به دیگر تضادهای قطبی و آشتی ناپذیر در جهان انسانی آنستکه هر گونه سازش و گرایش و میانه گزینی در این تضاد به شکست حق و پیروزی باطل در تاریخ راه می برد. تقابل و ستیز دو قطب حق و باطل در جامعه، در صورت پایداری نیروی حق و کاربست روشهای اصولی، می تواند به تحولی رهایی بخش و تکاملی راه ببرد؛ اما تقابل و ستیز قطبهای متضاد باطل (ماهیتا مشابه) با یکدیگر بر سر سهم بیشتر در ساختار قدرت و ثروت، در نبود جبهه نیرومندی از حق جویان و عدالتخواهان، تنها می تواند جامعه را به مدار بسته خشونت و ستم و ویرانگری اندازد و چشم انداز رهایی اجتماعی از جور و ستم را نیز تیره و تار گرداند. در این زمینه، می توان به سه نمونه جهانی، منطقه ای و وطنی اشاره کرد: تضاد میان احزاب سیاسی وابسته به امریکا و شوروی سابق (دو بلوک قدرت) در دوران موسوم به "جنگ سرد"؛ تضاد میان "سنی سلفی" و "شیعه صفوی" در خاورمیانه؛ و تضاد میان نظام ولایت فقیه با اپوزیسیون وابسته و ارتجاعی خود در ایران. بنابراین، نباید در باره کارکرد تاریخی تضادهای قطبی غلو کرد و هر گونه دو قطبی شدن و جدال آشتی ناپذیر را "تعیین کننده" و "مقدس" فرض کرد. باید از برگرداندن هر تضاد قطبی در جهان انسانی به نبرد "تکامل و ارتجاع" (حق و باطل)، جدا خودداری کرد؛ و از دام تبلیغاتی زورمداران غالب و مغلوب گریخت. این تعبیر، حتی اگر به انگیزه انقلابی و ستم ستیزانه هم صورت گیرد، در عمل بسود نیروهای باطل (مستبدان، سلطه گران، فاشیستها، نژادپرستان و استثمارگران که به فلسفه ثنویت و قدرت وفادارند) تمام می شود؛ زیرا اینها هستند که نیازمند قطبی کردن هر تقابل و حتی تغایری با خود می باشند، و با منطق صوری به تقدیس و ستایش هر تضادی هر چند سطحی می نشینند که آنها را هم البته قطبی و آشتی ناپذیر می پندارند؛ و لذا در صدد حذف و نفی و یا تسلط کامل بر آنها بر می آیند. بسیاری از نیروهای "چپ" و "انقلابی" سنتی در ایران و جهان با غلو کردن در باره ماهیت و کارکرد تضاد های قطبی، به غلبه استبداد و ارتجاع و استثمار و وابستگی بیشتر به امپریالیسم یاری رساندند؛ خود نیز به فلسفه ثنویت و قدرت آلوده گشتند و عملا به جبهه باطل پیوستند (حزب توده ایران و...)! باری، هر بار که واقعیت پویای اجتماعی ساختاری نوین در تاریخ یافته است، تضادی بنیادی هم آرام آرام در درون این ساختار نو پدیدار شده و رشد و تعمیق یافته است (تضاد ستمدیده – ستمگر)؛ تضادی که مصداق عینی مفاهیم فلسفی – تاریخی حق و باطل می شود. این تضاد اجتماعی ظرفیت قطبی شدن و ستیز برای نفی ساخت حاکم و اثبات ساختی دیگر و تداوم تکامل اجتماعی در مسیر نوین را در خود

دارد. تضاد استثمارگر و استثمار شده در جوامع طبقاتی، تضاد خلق با سرمایه داری وابسته در کشورهای تحت سلطه امپریالیسم (تضاد سلطه گر – زیر سلطه)، تضاد آزادیخواهان با نظامهای استبدادی و اقوام تحت ستم با شووینیستها، تضاد مردم بومی یک سرزمین با اشغالگران بیگانه (تضاد اشغالگر – اشغال شده)، و... از اینگونه تضادها هستند. اما "قهر انقلابی" و نبرد بی امان آشتی ناپذیر جهت نفی و اثبات تاریخی، اسلوب دائمی و اجتناب ناپذیر این قطبهای متضاد نبوده است. در نخستین مراحل تکامل نظام سرمایه داری (در سرمایه داری رقابتی)، میان حقوق و خواسته های کارگران و کارفرمایان (صاحبان صنایع) ناهمسازی و ناهمجهتی اجتناب ناپذیری شکل گرفت که زمینه ساز پیدایی و رشد جنبش کارگری برای تحقق "سوسیالیسم" (سنتز مبارزه طبقاتی میان کارگران و سرمایه داران) گردید؛ اما پس از آنکه سرمایه مرزهای بین المللی را پشت سر گذارد و جهان سرمایه داری به دو حوزه غارتگر "مرکزی" (متروپل) و غارت شده "پیرامونی" (کمپرادور) تقسیم شد، آتش نبرد طبقاتی در سرمایه داریهای غربی فرو نشست و این "تضاد قطبی" به تقابل تکمیلی و سازشی مبدل گردید. در برابر، آتش نبرد ضد امپریالیستی در کشورهای زیر سلطه استثماری سرمایه داری متروپل شعله ور گشت، و "تضاد خلق با امپریالیسم" تضاد قطبی و آشتی ناپذیر در قلمرو حاکمیت سرمایه داری های کمپرادور و دلال شد. بنابراین، نیروهای ناهمساز اجتماعی ممکن است در شرایط خاص از تضاد قطبی و حتی نبرد قهرآمیز آشتی ناپذیر به سازش و همکاری و وحدت منافع نیز برسند؛ چنانکه در فاز امپریالیستی (سرمایه داری انحصاری و توسعه طلب)، طبقه کارگر غربی از برکت استثمار جهان توسعه نیافته توسط طبقات حاکم در کشورهای خود به رفاه نسبی رسید، از نبرد طبقاتی سازش ناپذیر انصراف داد، و راه مماشات با طبقه حاکم را در پیش گرفت! در پی آن "مارکسیسم اروپایی" هم به سازش با فرهنگ بورژوایی غرب رسید و در درون ساختار قدرت در جوامع سرمایه داری و نیز در نظام جهانی سلطه جای گرفت! گرایش به سازش طبقاتی و ایدئولوژیک در جنبشها و تحولات سیاسی و نیز در هنگام بحرانهای ساختاری جوامع و "استحاله حکومتها"[30] هم دیده می شود. در جوامع بحران زده ممکن است تضادهای قطبی در عرصه های گوناگون سیاست و فرهنگ و اقتصاد بسیار باشند؛ اما حتی یکی از آنها را نتوان حق و تکاملی شمرد. باری، تضادهای قطبی واقعی در ساختارهای اجتماعی

---

[30] در نظام ولایت مطلقه فقیه، نخست یک تضاد قطبی میان ایدئولوژی مذهبی روحانیون حاکم و ملی گرایی برقرار بود؛ تا آنجا که بنیانگذار نظام ملی گرایی را همسنگ کفر ارزیابی کرده بود. اما پس از نزدیک به دو دهه که از عمر این نظام گذشت، بر حاکمان روشن شد که مذهب سنتی روحانیون جاذبه و کارآمدی خود را در میان نیروهای اجتماعی حامی نظام از دست داده است. تداوم قدرت روحانیون نیازمند گسترش پایگاه اجتماعی و تقویت انگیزه های حامیان آن بود. در جامعه سنتی و شاه زده ایران ملی گرایی در میان اقشار فوقانی و میانه که بالقوه متحدان روحانیون اشرافی حاکم بودند، ریشه دار بود. پس پروژه صفویه دوباره بازسازی شد؛ و مذهب فقهای سنی ستیز شیعه با ناسیونالیسم عرب ستیز ایرانی آشتی کرد! این آشتی تاریخی در متن پروژه اصلاحات حکومتی، که مضمون آن تطبیق با خواسته های نئولیبرالیسم جهانی بود، بارز و نمایان گردید. پس از این رخداد بود که نظام توسعه طلب ولایت مطلقه فقیه با لشکر انبوهی از "منتظران ظهور" و نژادپرستان باستان گرا "پرچم امام زمان" و "منشور کوروش" را در دست گرفت و برای فراهم کردن زمینه های "ظهور امام زمان" و "احیای مجد و عظمت امپراتوری هخامنشی و ساسانی" به جنگ اعراب سنی منطقه شتافت!

(تضاد میان ستمگران و ستمدیدگان) می توانند جلوه هایی از دیالکتیک تاریخی حق و باطل باشند؛ ولی هیچ حتمیت و ضرورتی در پیشرفت تکاملی در پی این ستیز دیالکتیکی وجود ندارد. جنبشهای انقلابی بورژوایی و سوسیالیستی در قرون اخیر اروپا هر یک در زمان اجتماعی خاص خود چشم اندازی تکاملی به روی تاریخ گشودند؛ اما چنانکه به تلخی تجربه شد، گرایشهای استبدادی و استثماری (باطل) از درون بسیاری از این جنبشها سر بلند کرد و آنها را از جاده حق و تکامل به بیرون پرتاب کرد!

پس از آنکه سرمایه داری اروپا مرزهای ملی را پشت سر نهاد و به غارت منابع و مواد خام، استثمار نیروی کار ارزان و تصاحب بازارهای جوامع توسعه نیافته روی آورد، تضاد این جوامع (جوامع تحت سلطه) با سلطه استعمار و امپریالیسم به یک تضاد قطبی نوین ارتقاء یافت و جایگزین تضاد کار و سرمایه در اروپا گشت. این تضاد قطبی نوین در عصر سرمایه داری نیز گاه آشتی ناپذیر بود و با روش قهرآمیز به نفی انقلابی سلطه بیگانه و فرهنگ سلطه گر انجامید (انقلابهای چین، کوبا، الجزایر، ویتنام و...)؛ اما گاه نیز به تقابل تکمیلی – تبادلی و حتی سازش و تعامل و همکاری ختم شدند (ترکیه، مصر، کره جنوبی، برزیل و..). اما وجه سیاسی و فرهنگی تضاد قطبی میان سلطه گر و زیر سلطه، برخلاف تضاد قطبی کار و سرمایه در اروپا، بسیار برجسته و گاه برجسته تر از وجه اقتصادی این تضاد است؛ زیرا نفس تجاوز نظامی به کشورها، نادیده گرفتن حقوق ملی این جوامع و تعیین حاکمیت این کشورها از سوی سلطه گر، همراه با تحمیل فرهنگ سلطه گر، که برای استثمار جامعه زیر سلطه ضروری است، خود انگیزه نیرومندی برای نبرد انقلابی آزادیبخش است.

باز یادآور می شوم که همه تقابلها و حتی تضادهای اجتماعی را نباید تضاد قطبی و آشتی ناپذیر نامید؛ همه تضادهای قطبی و آشتی ناپذیر، تضاد حق و باطل یا تکامل و ارتجاع نیستند؛ و همه سنتزها هم "اثبات حق" نبوده اند. تضاد دیالکتیکی میان نیروهای اجتماعی، تناقض منطقی و ریاضی نیست که قابلیت جمع و اکمال متقابل را نداشته باشد. تولید ماشینی همواره با سرمایه داری رقابتی در تضاد نبوده و در برخی از مراحل سرمایه داری مکمل آن بوده است؛ نهاد دولت گاه در تضاد قطبی با بازار و گاه در تقابل تکمیلی و گاه در تعامل و همکاری با آن است؛ قدرت سیاسی نیز اگر در ساختارهای استبدادی – استثماری در تضاد قطبی با حقوق شهروندی است، در دموکراسیهای بورژوایی در تعامل و سازش با آن نیز قرار می گیرد. بنابراین، تضاد دیالکتیکی تنها شکل تقابل در جامعه نیست؛ و تقابلها به سازش و تعامل نیز می پیوندند. همچنین تضاد دیالکتیکی الزاما به نفی تاریخی تز و مستحیل شدن هر دو وجه تضاد (**تز** و **آنتی تز**) در یک **سنتز** نمی انجامد. نتیجه مطلق کردن تضاد دیالکتیکی در جامعه شناسی نظری و کاربردی (بویژه سیاسی) جز تولید و توجیه نفرت و خشونت کور نبوده است. توتالیترها (چپ و راست؛ مذهبی و ماتریالیست) همه مناسبات تقابلی – تعاملی در اجتماع را به تضاد قطبی و آشتی

<u>ناپذیر تعبیر کرده و این تضاد را هم تضاد حق و باطل پنداشته و برای حل آن نیز هیچ راهکاری جز زور و خشونت، و نفی و حذف فیزیکی، نمی شناسند.</u>

تقابلها و تضادهای اجتماعی، و منجمله تضادهای قطبی در درون ساختارها، انگیزه نخستین خیزشها و پویشهای اجتماعی در تاریخ بوده است؛ خیزشها و پویشهایی که چه بسا به نفی باطل، اثبات حق و پیش رفتن ارابه تاریخ انجامیده است. اما، چنانکه پیش از این گفته شد، تا هنگامیکه میان نیروهای اجتماعی بالنده و حق جو یک پیوند و همبستگی مبارزاتی آگاهانه و هدفدار پدیدار نشود، مناسبات اجتماعی تقابلی – تعاملی هرگز به خودی خود موجد پویش بالارونده و دگرگونی مطلوب ساختارها نخواهند شد. تضاد نیروهای اجتماعی در درون یک ساختار، اگر بازتاب نبرد حق و باطل (ستمدیده و ستمگر) در تاریخ باشند، تنها زمینه ای مساعد برای تحقق انقلاب اجتماعی و تکامل فراهم می سازند؛ و این توحید میان نیروهای بالنده و حق جوست که در صورت پایداری عامل مؤثر در دگرگونسازی ساختارهای اجتماعی – اقتصادی و سیاسی، و نیز کارمایه تکاملی تاریخ است. پویش جدالی اجتماع تنها در سایه توحید این نیروها، و هدفمندی و پایداری آنهاست که به دگرگونی واقعی و سازندگی و پیشرفت در جامعه می انجامد. بنابراین، <u>توحید سرآغاز یک جنبش دگرگونساز اجتماعی در هر دو مرحله **ویرانی** (واژگونی نظم کهن) و **سازندگی** (ساخت نظم نوین) است؛ و هدف پایانی و آرمانی آن نیز می باشد.</u> جنبش انقلابی در یک ساختار استبدادی – استثماری با وحدت عمل نیروهای حق جو و بالنده در برابر طبقات و نیروهای ارتجاعی و استثمارگر حاکم بر جامعه آغاز می شود؛ و با دگرگونی مطلوب ساختار اجتماعی (آزادی و برون رفت از مناسبات ستمگرانه)، به وحدت تکاملی نوینی در سطح اجتماع دست می یابد. این وحدت درونی با پایداری و کارآمدی آن همجهت است و میان آنها رابطه مثبت وجود دارد.

جدایی (و نیز پیوند) عناصر و نیروهای اجتماعی در درون و بیرون ساختار نسبی و تغییرپذیر است. بنابراین، جدایی عناصر و نیروها هرگز قابلیت ادغام آنها در یک ساخت فراگیر را منتفی نمی سازد. اگر قدرتهای خارجی در مناسبات تقابلی – تعاملی درونی یک جامعه و ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن، و روند طبیعی جداییها و پیوندها در سامانه ها دخالت کنند، جامعه نه تنها از رشد و توسعه موزون و شادابی و سرزندگی باز می ماند و هویت مستقل خود را از دست می دهد، بلکه گرفتار بحرانهای فزاینده و لذا ویرانی و روزمرگی می شود. اما اگر جوامع از قوانین عام پویش و تغییر و تحول پیروی کنند (توسعه درونزا)، راه تکامل را گشوده و به آرمانهای خود جان و معنا می دهند.

بخش پنجم:

قرآن و آغاز تاریخ انسان



فصل اول:

بازنگری مفاهیم انسان شناختی قرآن

یادآوری

چنانکه در دفتر پیشین (انسان شناسی و فلسفه اخلاق، بخش دوم) نیز تأکید شد، برای فهم انسان شناسی زیستی، اخلاقی و تاریخی قرآن نخست باید مفاهیم نهفته در تعابیر نمادین را فهم و از هم بازشناسی کرد. این واژه های قرآنی بر پدیده هایی اطلاق می شوند که هر کدام شاخص یک فاز تکاملی بوده که به ترتیب به هستی در آمدند:

بشر نام موجودی است که در پایان فاز زیستی یا ارگانیک تکامل به هستی در آمد و مبشر ظهور **انسان** هوشمند با ویژگیهای عقل و اختیار و بینهایت طلبی شد؛ انسانی که بناست جانشین خدا در روی زمین و امانتدار او باشد. "بشر" در شکل و شمایل انسانی است؛ اما همچنان محکوم غرایز طبیعی می باشد. "انسان" را می توان "بشر" هم نامید؛ آنگاه که جسم و جسمانیت او، و نه کارکرد ویژه هستی شناختی (روانشناختی – فرهنگی) وی، مد نظر باشد؛ اما هر بشری "انسان" نیست (ص، ۷۱؛ حجر، ۲۸؛ فرقان، ۵۴؛ آل عمران، ۴۷؛ ابراهیم، ۱۱؛ بنی اسرائیل، ۹۴).

انسان آن بشری است که در پایان فاز ارگانیک تکامل "روح خدایی" در او دمیده شد و به فاز روانشناختی – فرهنگی تکامل گام نهاد. "انسان" که به ویژگی عقل و اختیار و بعدی متعالی ممتاز گشته است، آماده پذیرش مسئولیت و رسالت الهی در "تاریخ" می شود (سجده، ۷ و ۹؛ تین، ۷ – ۱؛ انشقاق، ۶؛ عصر، ۳ – ۱؛ انفطار، ۸ – ۶).

آدم: اگر "انسان" اسم عام است، "آدم" اسم خاص است؛ و به فردی اطلاق می شود که پیشوای انسان اندیشمند کنونی در تحول از فاز روانشناختی – فرهنگی به فاز تاریخی تکامل است. آدم در فاز پایانی تکامل روانشناختی – فرهنگی انسان که به دوران "پیش از تاریخ" شهرت یافته است، برگزیده شد تا سکان رهبری جامعه انسانی در تحول بسوی "تاریخ" را در دست گیرد. انسانیت به پیشوایی او از زندگی طبیعی و مناسبات ساده اجتماعی خود در بهشت اولیه "هبوط" کرد و "تاریخ انسان" (فاز اجتماعی – تاریخی تکامل) آغاز شد. اما او که مسجود فرشتگان بود (اعراف، ۱۱)، پیشوای **انسان تاریخی** نیز شد و بار رسالت و یک "مسئولیت الهی" را هم بر دوش کشید (آل عمران، ۳۳).

ناس (مردم، توده، خلق) در قرآن به انبوه انسانهایی اطلاق می شود که در یک چهارچوب اجتماعی با یکدیگر همزیستی دارند؛ اما از سازمان یافتگی اجتماعی و انسجام و خلوص عقیدتی – آرمانی برخوردار نیستند (بقره، ۸؛ یونس، ۱۰۴؛ یوسف، ۳۸؛ نساء، ۳۷).

امت در قرآن به ملت (بنا به فهم امروزی ما) یا اجتماع وحدت یافته و منسجم مردم (ناس) گفته می شود (بقره، ۲۱۳؛ انبیاء، ۹۲)؛ اما فهم امروزین ما از "امت" یک جامعه عقیدتی است.

ملت در قرآن جامعه ای بر پایه آئینها و سنن ویژه اعتقادی و اجتماعی است؛ و ملت پیشنهادی قرآن (جامعه نمونه پیشرو) نیز همانا "ملت ابراهیم" است؛ جامعه ای هم عقیده و هم آرمان بر بنیاد توحید ابراهیمی و حق و عدالت اجتماعی. باز در اینجا فهم امروزین ما از "ملت" وارونه مفهوم قرآنی آن شده است؛ زیرا فهم جدید برگرفته از مفهوم اروپایی "Nation" است که به "امت" قرآنی نزدیک است.

در تبیین و بازشناسی مقوله های فوق باز از تعابیری سخن به میان آمد که نیاز به تفسیر و تطبیق آنها با واقعیت است؛ زیرا چنانکه اشاره شد، مقولات و تعابیر قرآنی نمادین (سمبولیک) هستند:

روح خدا: این بیان که انسان حامل روح خدایی است بدین معناست که انسان جدای از ویژگیهای بشری، دارای صفات خداوندی چون عقل و اختیار و خلاقیت نیز می باشد؛ ولی در اندازه های محدود. روح خدایی انسان همان بعد و گرایش متعالی وجود انسان است که به او استعداد تکامل بخشیده است.

امانت خدا نزد انسان همان روحی است که از جانب خدا در وجود انسان دمیده شده و او را به صفات خداوندی در اندازه های محدود مزین و "جانشین" خداوند ساخته است.

جانشینی خدا: جانشین یک مقام کسی است که بجای او انجام وظیفه می کند؛ و انسان که جانشین خدا در روی زمین است، مسئولیت حفظ و نگهداری طبیعت در عین بهره برداری از آنرا دارد؛ و تداوم حرکت تکاملی نیز با اوست. او مسئول تکامل خود و جامعه خویش است.

سجده فرشتگان بیانی نمادین از تسلیم پذیری نیروهای طبیعت در برابر انسان است. طبیعت آرام آرام (در روند پیشرفت علم و فن) تسلیم انسان و نیازهای فزاینده او می شود.

سرپیچی ابلیس از سجده بر انسان به معنای لغزش پذیری یا امکان گرایش به پستی و انحراف از راه تکامل بسوی خداست. انسان از انگیزه های برتری جویانه و ستمگرانه تهی نیست و بواسطه ویژگی اختیار و بینهات طلبی می تواند راه انحطاط و ارتجاع را هم بپیماید.

"بهشت اولیه" و "شجره ممنوعه" آن

دومین فاز تکامل اجتماعی انسان (پس از فاز روانشناختی – فرهنگی) کاراکتر **تاریخی** دارد؛ و تعابیر قرآنی "بهشت" زمینی اولیه، "شجره ممنوعه"، "عصیان" و "هبوط" نیز کلید فهم این تحول بزرگ کیفی، و بیانی فشرده از "آغاز تاریخ انسان" است:

"به آدم گفتیم که با همسرت در بهشت ساکن شو و هر چه می خواهید از (خوراکیهای آماده) آن بخورید؛ نوش جان! و (اما) به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید شد. پس شیطان آنها را بلغزانید و از جایگاهشان بیرون راند؛ و (لذا به آنها) گفتیم: همگی (در مناسبات ظالمانه) فرود آیید؛ در حالیکه برخی از شما دشمن برخی دیگر باشید؛ و برای شما در زمین تا مدتی (معین) قرارگاه و بهره ای خواهد بود. سپس آدم از پروردگار خود کلماتی دریافت (و از کرده خود پشیمان شد) و (خدا هم) توبه اش را پذیرفت؛ همانا او توبه پذیر و مهربان است. (اما) گفتیم (باید) همگی از آن (جایگاه بهشت گونه) فرود آیید (و در جور و ستم و قهر و خشونت و دشمنی کار و زندگی کنید!)؛ تا آنگاه که

رهبر و راهنمایی از جانب من به شما برسد؛ پس آنها که تابع هدایت من شوند نه بر ایشان بیمی هست و نه اندوهگین شوند؛ و (اما) آنها که حق را پوشاندند و نشانه های ما را دروغ پنداشتند یاران آتشند که در آن خواهند ماند" (بقره، ۳۹ – ۳۵).

در ادامه تبیینات انسان شناختی، فرهنگی و تاریخی قرآن با دو مفهوم بنیادی دیگر آشنا می شویم: **بهشت اولیه** در روی زمین و **شجره ممنوعه** آن. چنانکه از آیات فوق بر می آید، آدم و همسرش در "جایگاه" نخستین خود در آرامش و آسایش و برخورداری می زیستند؛ و آنچه از خوردنی می خواستند بدون کار و کوشش، حاضر و آماده، از طبیعت دریافت می کردند؛ اما با نزدیکی به "شجره ممنوعه"، از "جایگاه" پیشین خود بیرون شده و **ستم** و **ستیز** اجتماعی را تجربه می کنند. پس این "بهشت" بیانی نمادین از زندگی اجتماعی بی دغدغه و بدون درد و رنج انسان در مناسبات ساده ای است که نیازهای مادی ابتدایی وی برآورده می شد: همه یکسان از سفره بیدریغ طبیعت برخوردار بودند و از همزیستی صلح آمیز و دوستی یکدیگر لذت می بردند. با پایان آماده خوری و تولیدات ساده طبیعی، و آغاز گسترش تولید خوراک و پوشاک و دیگر نیازمندیهای زندگی، مسیری نوین در زندگی اجتماعی انسان گشوده شد. اما "شجره ممنوعه" در آن بهشت اولیه به چه چیز اشاره دارد؟ آن مسلما یک درخت میوه نیست. ثمره "شجره ممنوعه"، برخلاف درختان میوه، "ابدی" و همراه با یک "پادشاهی زوال ناپذیر" است:

"پس شیطان او را وسوسه کرد و گفت: ای آدم آیا می خواهی ترا به درخت (بهره ده) ابدی (منبع پایان ناپذیر نعمت) و پادشاهی زوال ناپذیر راهنمایی کنم؟" (طه، ۱۲۰).

قرآن به روشنی و بدون هیچ ابهامی "شجره ممنوعه" را منشأ و سرچشمه ستم و ستمگری و دشمنی دانسته است (**"... به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید شد ... در حالیکه برخی از شما دشمن برخی دیگر باشید ..."**)؛ و لذا باید به یاری عقل و منطق در قرآن جستجو کنیم و دریابیم که "شجره ممنوعه" چه چیز می تواند باشد؟ اگر قرآن را به خود قرآن، و نه به تورات و روایات اسرائیلی (احادیث جعلی و یا تحریف شده) تفسیر کنیم، به ماهیت درختی که "آدم و همسرش" در پی وسوسه شیطان بدان نزدیک شدند پی خواهیم برد. آیه ۱۲۰ از سوره طه بخوبی روشن ساخته است که وسوسه شیطان چه بود؛ و انسان به کدام انگیزه **فریبنده** و دانش **دروغین** از بهشت دوستی و رفاه به مناسباتی آکنده از ستم و دشمنی هبوط نمود. تنها ثروت ابدی قدرت زوال ناپذیر بهمراه دارد؛ و تنها انحصار و اختصاص ثروت و قدرت به ستم و ستیز اجتماعی منجر می شود. این درخت بنا بر سبک ویژه ادبی قرآن نمادین است؛ نماد برتری جویی و سلطه گری و انحصار! "شجره ممنوعه" نه درخت سیب یا گندم است و نه به "علم

به نیک و بد"[31] یا "آگاهی و اخلاق جنسی" ارتباط دارد (تفاسیر سنتی موجود در میان پیروان ادیان ابراهیمی)؛ بلکه همانا نهال اختصاص و انحصار قدرت و ثروت در درون مناسبات اجتماعی است که ریشه های آن درون انسان و رشد آن هم بواسطه عوامل و شرایط مساعد بیرونی است:

"مردم یک ملت بودند (جامعه ای در تعادل و وحدت؛ اما کم کم تضادهای طبقاتی و سیاسی و عقیدتی در میان آنها پدیدار شد)؛ پس خدا پیامبران را برانگیخت؛ نوید دهندگان و بیم دهندگان؛ و کتاب را همراه آنان فرستاد تا در میان مردم در آنچه اختلاف کرده بودند (و از وحدت فاصله گرفته بودند) داوری کند" (بقره، ۲۱۳).

مراحل تکاملی حیات انسانی

"... و آفرینش انسان را از گل (آب و خاک) آغاز نمود (پیدایش حیات از مواد آلی)... سپس آراستش (مرحله تکامل بیولوژیک تا پیدایش "بشر") و از روح خویش در آن دمید (مرحله تکامل روانشناختی – فرهنگی و ظهور "انسان")..." (سجده، ۷ و ۹)؛

با ظهور انسان و آغاز فاز نوین تکاملی، هدایت و هدفمندی با آگاهی و اراده آزاد انسانی در آمیخت؛ زیرا انسان باید راههای موجود را **تجربه** کند و با **تعقل** در آنچه تجربه می کند، و زیر چتر **هدایت ویژه** (وحی و نبوت)، راه اصلی تکامل را بیابد و بپیماید. هدایت ویژه تنها در مقاطعی از تاریخ به یاری انسان می آید؛ اما تجربه و تعقل انسانی همچون تکامل پایان ناپذیر است. تجربه و تعقل نه جبری اند و نه جهت از پیش تعیین شده دارند؛ و این بدان معناست که انسان می تواند جهت مخالف با جهت خدایی را هم برگزیند و به فاز حیوانیت بازگشت نماید:

"سوگند به انجیر و زیتون؛ سوگند به کوه سینا؛ سوگند به این شهر ایمن؛ همانا انسان را در نیکوترین ساختار آفریدیم. سپس او را به نهایت پستی بازگرداندیم؛ مگر آنانکه ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند. پس برای ایشان پاداشی بی پایان است" (تین، ۷ – ۱)؛

"(بیاد آر) هنگامیکه پروردگارت فرشتگان را گفت که من در زمین جانشینی قرار می دهم؛ گفتند آیا کسی را خواهی گماشت که در آن (زمین) فساد کند و خونها بریزد با آنکه (اگر هدف ستایش و تقدیس تو باشد) ما ترا ستایش و تقدیس می کنیم؟ (خدا) گفت من چیزهایی (از تواناییهای ذهنی انسان) می دانم که شما نمی دانید. و (خدا) همه نامها را به آدم آموخت (استعداد شناخت تعقلی خدا و نامگذاری بر پدیده ها و هویت دادن به آنها)؛ سپس آنرا بر فرشتگان عرضه کرد و گفت مرا از نامهای ایشان آگاه سازید اگر راست می گویید" (بقره، ۳۱ – ۳۰)؛

---

[31] مفهوم مسیحی "گناه نخستین" بر پایه روایت توراتی عصیان آدم در بهشت استوار است. در این روایت، مار حوا را فریب داد که اگر از میوه درخت ممنوعه بخورد به دانایی و قدرت تشخیص نیک و بد دست خواهد یافت؛ پس حوا از آن خورد و به آدم هم داد؛ و ناگهان آنها همدیگر را برهنه یافتند!

"بخوان بنام پروردگار خود که (جهان را) آفرید؛ انسان را در پیوستگی نسلی (از "علق") آفرید؛ بخوان و (بدان که) پروردگار تو بخشنده تر است (از آنچه تصور کنی)؛ آنکه بوسیله قلم آموزش داد؛ آنچه را به انسان آموخت که (پیش از آن) نمی دانست" (علق، ۵ – ۱).

دو ویژگی اختیار و بینهایت طلبی، که انسان در جهش تکاملی خود (با دریافت "روح خدایی") بدست آورد، سراسر هستی را در حوزه تعقل و خلاقیت او گذارد، و دامنه پویش او را از پستی **خاک** تا عرش اعلای **خدا** گسترد؛ از انگیزه های پست و پلید سلطه طلبی و برتری جویی و ثروت اندوزی، که پیامدی جز فساد و خونریزی نداشت، تا انگیزه های پاک و متعالی حق جویی و عدالتخواهی و کمال گرایی که راه تکامل پایان ناپذیر بسوی خدا را هم به روی انسان گشود. اما میدان تجربه و تعقل انسان اساسا هستی مادی (طبیعت و جامعه و تاریخ) است؛ و تنها از این رهگذر است که انسان "مسئول" (امانتدار) به راهنمایی ضروری خداوند (وحی و نبوت) به او که هدف نهایی حرکت تکاملی است نزدیک و نزدیک تر می شود؛ و در این هستی بزرگ هیچ راه میان بر و گریزگاهی هم موجود نیست! انسان باید در متن طبیعت و حرکت پیچیده اجتماعی – تاریخی، "روح خدایی" و "جانشینی" خود در زمین را عینیت و کمال بخشد؛ هر چند این پروسه نیازمند "عصیان" هم باشد. شناخت و یادگیری "جانشین خدا" کاملا ویژه است. او باید تجربه کند؛ و تا نیازماید چیزی نمی آموزد! بنابراین، ظرفیت و استعداد فراگیری دانش و رشد و پیشرفت انسان ضرورتا با نادانی و ستمگری هم آغوش می شود!

"همانا که امانت خود را بر آسمانها و زمین و کوهها (که بسیار بزرگتر و پایدارتر از انسانند) عرضه کردیم؛ پس برداشتن آنرا نیارستند و از آن بیمناک شدند؛ و انسان آن (امانت) را برداشت؛ و همانا او (با وجود بیباکی و بلند پروازی اش) ستمگر (در ادای امانت) و نادان (به ارزش آن) بود" (احزاب، ۷۲).

یک انگیزه و کشش پست اما نیرومند مادی (تسلط بر مردم و منابع زندگی) پیشوایان انسانیت (آدم و همسرش) را زیر چتر هدایت شیطان به گناه و نافرمانی خدا کشاند؛ اما با آشکار شدن پیامدهای زشت این تسلط (ستمگری و کینه و دشمنی) از راه خطا برگشته و با کوله باری از دانش و تجربه، بی آنکه به مناسبات ساده پیشین بازگردند، فاز تاریخی تکامل را گشودند. تنها انسان که حامل "روح خدایی" بود، می توانست این فاز ویژه تکاملی را بگشاید؛ زیرا نسبیت صفات خدایی او، علم و عدالت انسانی را با نادانی و ستم همراه کرده بود. از سوی دیگر، تثبیت جایگاه والای انسان بعنوان "جانشین خداوند" بر روی زمین و عینیت ویژگیهای یگانه انسان در هستی، نیازمند درنوردیدن این راه پر پیچ و خم و پر فراز و فرود تکاملی بود.

دوگانه "انسان – شیطان" در پویش جدالی تاریخ

در کتاب پیشین گفته شد که انسان یک ثنویت دیالکتیکی است؛ آمیزه ای از "گل" (نماد پستی) و "روح خدا" (نماد تعالی و کمال)[32]. ثنویت این پدیده ویژه هستی در هیأت اجتماع و پویش جدالی تاریخ به صورت تضاد دیالکتیکی "حق" (نیروهای بالنده) و "باطل" (نیروهای واپسگرا) نمایان می شود؛ و البته گرایشهای درونی انسان و مناسبات نیروهای متضاد اجتماعی در یک ساختار بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند (دیالکتیک انسان و جامعه)؛ بدین معنا که بر جهت رشد و تکاپو و تغییر مناسبات درونی یکدیگر اثر می گذارند، و لذا از پیوندی بسیار پیچیده و در عین حال گسست ناپذیر برخوردارند. این پیوند ویژه، بررسی تحلیلی شخصیتها و وقایع تاریخی را بسیار دشوار ساخته است. باری، همانگونه که در ساختار ذهنی – روانی هر انسان انگیزه ها و گرایشهای "پست" و "متعالی" با هم جمع می گردند، در ساختارهای اجتماعی تاریخ نیز نیروهای "حق" و "باطل" با یکدیگر همزیستی دارند؛ و همانگونه که انگیزه ها و گرایشهای متضاد (برگرفته از مناسبات عینی اجتماع) زمینه ساز کشمکشهای درونی **تصمیم ساز** در انسان می شوند، تضاد حق و باطل در جامعه نیز که به نوبه خود تعمیم اجتماعی کشمکشهای درونی انسان است، زمینه ساز نبردهای اجتماعی **تاریخ ساز** می گردد. باز همانگونه که کشمکش درونی انسان بستر جهت یابی نهایی حرکت و تغییرهای رفتاری اوست، تضاد نیروهای اجتماعی حق و باطل در فاز تاریخی تکامل نیز جهات گوناگون تغییر و تحول ساختار اجتماعی را نشان می دهد. بنابراین، ویژگیهای بنیادی انسان در فاز تاریخی تکامل به اندام جامعه تعمیم می یابد؛ و برای نمونه، اختیار انسان در گزینش راه به تنوع مدلهای پیشنهادی جایگزین در مبارزات اجتماعی و در هنگامه تحولات ساختاری می انجامد، و حتی سازش و بازگشت به گذشته را هم ممکن می گرداند؛ زیرا در هنگامه تحول اجتماعی که "نظم موجود" بکلی در هم می ریزد، آزادی اراده اجتماعی انسان در بنیاد کردن "نظم مطلوب" نیز پرمایه تر و غنی تر از هر زمان دیگر می شود، و تغییر در ذهن و رفتار انسان نیز ممکن تر از هر زمان دیگری می گردد. همچنین نیازها، انگیزه ها و گرایش های مکمل مادی و معنوی انسان، برگرفته از طبیعت غریزی و متعالی وی، در فاز تاریخی تکامل به پیدایی نهادهای مکمل اقتصادی (تولیدی – معیشتی) و فرهنگی (دینی، اخلاقی، هنری، علمی، ادبی، آموزشی، حقوقی و تربیتی) در جامعه راه می برد؛ و همانگونه که تکامل فردی انسان نیازمند "تعادل پویا" میان دو وجه مکمل مادی و معنوی است، تکامل اجتماعی هم نیازمند سازگاری و تعامل نهادهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جامعه است.

---

[32] دمیده شدن "روح خدایی" در انسان پس از "تسویه" یا "آراستن" او نیز بیان نمادین این حقیقت است که انسان در پایان فاز زیستی تکامل جهش وار به بعدی متعالی دست یافت که توجه و گرایش به بینهایت و جاودانگی دارد.

با توضیحات فوق اکنون می توان پیام هستی شناختی، انسان شناختی و جامعه شناختی "سرپیچی ابلیس از فرمان خداوند در ستایش انسان" و مفهوم آنرا در تاریخ بهتر فهم کرد. سرپیچی ابلیس، گرفتن مهلت از خداوند و کوشش در گمراه کردن انسان (حجر، ۳۹ – ۳۴)، بیانگر وجود یک گرایش ضد تکاملی در درون انسان و جامعه انسانی است که در ستیز و کشمکش با گرایش تکاملی تاریخ نقطه آغاز جنبش و تکاپو و گزینش و تصمیم سازی در سطح فردی و اجتماعی می شود. وجود شیطان و وسوسه های او بدین معناست که پویش پایان ناپذیر انسان بسوی خدا جدالی و دیالکتیکی خواهد بود. انسان به ویژگیهای عقل و اختیار و بینهایت طلبی و خلاقیت مزین شد تا طبیعت را تسخیر کند، سرنوشت فردی و اجتماعی خویش را در دست بگیرد و فاز تاریخی تکامل را بگشاید؛ و این همان معنای "مسئولیت هستی شناختی انسان" یا "جانشینی خداوند" بود. در این راستا بود که خدا به ابلیس اجازه نافرمانی داد، و سپس مهلتی تعیین کرد تا در گمراه کردن انسان بکوشد؛ و در ادامه تبیین نمادین خلقت انسان در قرآن، خداوند مانع از نزدیک شدن انسان به "شجره ممنوعه" هم نشد؛ زیرا انسان باید از "میوه ممنوعه" می خورد تا تاریخ پر فراز و نشیب او و تکامل دیالکتیکی اجتماع انسانی آغاز شود.

فصل دوم:

شرایط و ضرورتهای ورود به تاریخ

بسوی سراب!

ابلیس که با غرور و خود برتر بینی از فرمان خدا سرپیچی کرده بود، با علم به ویژگی بینهایت طلبی انسان او را به انگیزه دستیابی به قدرت جاودانه و نعمت بی پایان بسوی "شجره ممنوعه" هدایت کرد؛ و بدینگونه، انسان را به درد خود دچار ساخت! در واقع، آنها که پیمان خدا را شکسته و برتری جویی (قومی – نژادی، طبقاتی و...) پیشه می کنند، یاران و فرزندان ابلیس هستند؛ و البته جز ستمکاران "ابلیس و نسلش" را به دوستی نمی گیرند:

"آیا (با آنکه ابلیس از فرمان خدا در سجده بر انسان سر پیچید) او و نسلش (جباران تاریخ) را بجای من به دوستی بر می گزینید؛ در حالیکه آنها دشمن شما هستند؟ (این) چه بد جایگزینی برای ستمکاران است" (کهف، ۵۰)؛

"همانا ستمگران (فریب خوردگان شیطان) در دشمنی (با خدا و خلق) سنگدل و به دور (از انصاف و آشتی) هستند" (حج، ۵۳)؛

"... پس همه فرشتگان (به فرمان خدا بر آدم) سجده کردند مگر ابلیس که غرور و خودبینی به او روی آورد. پس به آفرینش خود بر آدم فخر و نازش نمود و برای اصل خویش عصبیّت نموده آشکارا زیر بار فرمان حق نرفت. پس دشمن خدا پیشوای متعصّبین و پیشرو گردنکشان است که بنیان عصبیّت را بنا نهاد، و با خدا در عظمت و بزرگی نزاع نمود و جامه ارجمندی و سروری پوشیده خلعت فروتنی و کوچکی دور انداخت... پس بندگان خدا از دشمن خدا بترسید از اینکه شما را به درد خود (غرور و خود بزرگ بینی) دچار کند و از اینکه به ندای خویش شما را (از فروتنی و حق جویی) باز داشته پریشان سازد و سواران و پیادگان لشکرش (یاران نخوت و عصبیّت) را پیرامون شما گرد آورد... پس نیرو و کوشش خود را در دفع او بکار گیرید که به خدا سوگند بر ریشه شما فخر و نازش کرد و در گوهر شما نکوهش نمود و نژادتان را پست و خوار شمرد... پس خاموش کنید آتش عصبیّت و کینه های عصر جاهلیت را که در دلهای شما پنهان است که این غرور و گردنکشی در مسلمان از افکنده های شیطان و از خود کامگیها، تبهکاریها و وسوسه های اوست. و تصمیم بگیرید که فروتنی را بالای سرهایتان نهید و سروری را در زیر پاهایتان بیفکنید و برتری جویی را از گردن خود دور کنید و سلاح فروتنی را میان خود و دشمنتان (آنها را که از روی غرور و تعصب جاهلی "دشمن" می پندارید) قرار دهید زیرا او (شیطان) در هر ملتی لشکریان و یاران و پیادگان و سواران دارد" (امام علی، نهج البلاغه، خطبه قاصعه).

اما رهنمود ابلیس و هدف دستیابی به "سلطنت زوال ناپذیر" و "رفاه ابدی" (طه، ۱۲۰) جز توهم و فریب و **سراب** نیست؛ زیرا در واقعیت اجتماعی – تاریخی، پایه های قدرت لرزان (عنکبوت، ۴۱) و منابع ثروت محدود است (انعام، ۱۴۱)، و لذا آرمان برتری جویان در تاریخ تحقق ناپذیر بوده است.

اگر انسان و جامعه انسانی در راه خدا (حق) گام پوید، همانا به سوی هدف نهایی تکامل حرکت کرده است؛ و این راهی حقیقی و استوار است؛ اما راه حق ستیزی با هدف کردن قدرت و ثروت بر واقعیت تکاملی انسان و تاریخ منطبق نمی شود، و لذا بیراهه ای مجازی و سست بنیاد است:

"مثل حال آنانکه جز خدا را به یاری و دوستی برگرفتند حکایت عنکبوت است که برای خود خانه ای برگرفت (و پندارد بسی مستحکم است)؛ و هر آینه سست ترین خانه ها خانه عنکبوت است، اگر بدانند! (آنها که بر پایه زر و زور همبستگی می جویند کاخی سست بنیاد بنا می کنند)" (عنکبوت، ۴۱).

با این وجود، عقل زورمداران و زراندوزان هرگز این حقیقت را در نمی یابد:

"بگو آیا شما را به زیانمند ترین مردم در کردار آگهی بدهم؟ آنها که همه کوشش ایشان در زندگانی دنیا (در راه کسب ثروت و قدرت) هدر رفته است؛ و (همچنان) می پندارند که کار درستی انجام می دهند!" (کهف، ۱۰۳ و ۱۰۴).

باری، زندگی جاودان در صلح و دوستی و رفاه همگانی راهی بود که خدا پیش پای انسان گذارده بود؛ اما انسان بنا بر ویژگی هایش (آگاهی و عقل و اختیار و خلاقیت و فزونخواهی) این امکان را هم داشت

که به یافته های نوین برسد، بر زندگی تاکنونی خود "عصیان" ورزد و راهی دیگر برگزیند. انسان در نخستین گام تاریخی از تکامل اجتماعی خود، با فریب ابلیس، انحصارگری و برتری جویی پیشه کرد تا به سرچشمه های "قدرت لایزال" و "ثروت بی پایان" دست یابد:

"پس شیطان او را وسوسه کرد و گفت: ای آدم آیا می خواهی ترا به درخت (بهره ده) ابدی (منبع پایان ناپذیر ثروت) و پادشاهی زوال ناپذیر راهنمایی کنم؟" (طه، ۱۲۰)؛

و این آغاز دردها و رنجهای فزاینده بشری بود؛ و آغاز تاریخ پر تپش انسان!

قدرت و **ثروت** از آغاز فاز تاریخی تکامل انسان، در پیوندی جدایی ناپذیر، دارندگان آنها را به ستم و برتری جویی و "عصیان" برانگیخته است؛ و البته **فریب** شیطان نیز در تاریخ تداوم داشته است:

"و (بشنو از ستمگران) عاد و ثمود! زیستگاه (ویران شده) آنها برای شما نمایان است. شیطان کردار (ستمگرانه) آنها را برایشان بیاراست؛ پس آنها را از راه (خدا) باز داشت در حالیکه (بدان راه) بینا بودند. و (در باره) قارون و فرعون و هامان (بشنو)؛ همانا موسی با دلایل روشن نزدشان آمد؛ پس آنها در زمین برتری جویی پیشه کردند؛ اما نتوانستند بر خدا (و سنتهای او در تاریخ) پیشی گیرند" (عنکبوت، ۳۸ و ۳۹).

فازهای تکاملی انسان

به تبیین فشرده و نمادین قرآن از علل و زمینه های تحول جهان انسانی به فاز تاریخ بر می گردم:

"به آدم گفتیم که با همسرت در بهشت ساکن شو و هر چه می خواهید از (خوراکیهای آماده) آن بخورید؛ نوش جان! و (اما) به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید شد. پس شیطان آنها را بلغزانید و از جایگاهشان بیرون راند؛ و (ما به آنها) گفتیم: همگی (در مناسبات ظالمانه) فرود آیید؛ در حالیکه برخی از شما دشمن برخی دیگر باشید؛ و برای شما در زمین تا مدتی (معین) قرارگاه و بهره ای خواهد بود. سپس آدم از پروردگار خود کلماتی دریافت (و از کرده خود پشیمان شد) و (خدا هم) توبه اش را پذیرفت؛ همانا او توبه پذیر و مهربان است. (اما) گفتیم (باید) همگی از آن (جایگاه بهشت گونه) فرود آیید (و در جور و ستم و قهر و خشونت و دشمنی کار و زندگی کنید)؛ تا آنگاه که رهبر و راهنمایی از جانب من به شما برسد؛ پس آنها که تابع هدایت من شوند نه بر ایشان بیمی هست و نه اندوهگین شوند؛ و (اما) آنها که حق را پوشاندند و نشانه های ما را دروغ پنداشتند یاران آتشند که در آن خواهند ماند" (بقره، ۳۵ – ۳۹).

آیات فوق به تکامل جامعه شناختی – تاریخی انسان در فازهای گوناگون اشاره دارد:

نخستین فاز اجتماعی تکامل پایه زیست شناختی داشت و روساخت آن نیز اساسا ذهنی (روانشناختی – فرهنگی) بود؛ اما دومین فاز تکامل اجتماعی انسان بر روی زمین کاراکتر تاریخی دارد، و کلید فهم

عمیق فاز تاریخی تکامل انسان نیز شناخت علمی مرحله گذار از فرهنگ و اقتصاد طبیعی به تاریخ و دیالکتیک ویژه آنست. قرآن این دوران گذار را به سبک ویژه خود (فشرده و نمادین) مرحله به مرحله تبیین و تحلیل کرده است: کشمکش درونی انسان بر پایه انگیزه های دوگانه "غریزی – متعالی"، رفتار اجتماعی و قوانین حاکم بر آن، پیوند تنگاتنگ فریب با قدرت و ثروت، نیروی محرکه تاریخ و ضرورت هدایت خاص یا وحی و نبوت در فاز تاریخی تکامل.

انسان به نیروی عقل و اختیار از بند غرائز آزاد شد و شایستگی جانشینی خدا را بدست آورد؛ اما در آغوش پر مهر و بخشنده طبیعت از کار تولیدی، فن آوری و پویش جدالی "برساختن و برانداختن" ساختارهای اجتماعی در امان بود. محیط زندگی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی او بنیان طبیعی داشت. این زندگی ساده در صلح و دوستی و رفاه و برابری در قرآن به "بهشت" تعبیر شده است. اما انسان در این جایگاه "طبیعی" نمی توانست براستی "جانشین خدا" باشد؛ زیرا ویژگیهای انسانی برتر او (عقل و اختیار و بینهایت طلبی و خلاقیت و ...) مجال بروز نمی یافتند. برای اینکار انسان باید در راه تکاملی نوینی گام می گذاشت که خود گشوده باشد؛ هر چند فطرت پاک او دستخوش بحران گردد و از زندگی برادروار و صلح آمیز درون قبیله ای خود بیرون رود. انسان می بایست بر نظم و تعادل طبیعی اجتماع "عصیان" ورزد؛ پیامدهای تصمیم خود را فهم نماید؛ با کمبودها و سختیها و رنجها دست و پنجه نرم کند؛ راه حق و باطل، و نیز معیارها و مصادیق آنها را، شناسایی کند؛ و سرانجام مرزها و موانع را یکی پس از دیگری پشت سر گذارد. بهشت نخستین، بهشت آرامش و رفاه و تن آسایی بود:

"به آدم گفتیم که با همسرت در بهشت ساکن شو و هر چه می خواهید از (خوراکیهای آماده) آن بخورید؛ نوش جان!" (بقره، ۳۵)؛

"پس گفتیم: ای آدم همانا این (ابلیس) دشمن تو و همسرت است. زنهار تا (ابلیس) شما را از بهشت بیرون نکند که به رنج و سختی خواهی افتاد. همانا (بهشت آسودگی) از آن توست! در آن نه گرسنه و نه برهنه می گردی[33]؛ نه تشنه می شوی و نه از تابش آفتاب آزار می بینی" (طه، ۱۱۹ – ۱۱۷).

بگفته قرآن، "آدم و همسرش" با نزدیکی به آن درخت از "ستمگران" شده و در مناسباتی وارد شدند که در آن "برخی دشمن برخی دیگر بودند":

---

[33] برخی از مفسران سنتی قرآن در تفسیر آیه ۱۲۱ سوره طه (و با توجه به آیه ۲۷ از سوره اعراف)، عصیان آدم و خوردن از "شجره ممنوعه" و نتایج آنرا به آگاهی و اخلاق جنسی تعبیر کرده اند تا بر روایت توراتی ماجرا تطبیق داده شود (!)؛ بدین معنا که آدم و حوا با خوردن از میوه آن درخت، آگاهی جنسی یافتند؛ سپس از عریان بودن خود شرم کرده و در صدد پوشاندن عورات خود با برگ درختان بر آمدند. اما مطابق با این آیه (و تفسیر اعراف، ۲۷) انسان در بهشت هرگز برهنه نبوده است؛ و برهنگی در بیرون از بهشت ممکن گردید.

"به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید شد... همگی (در مناسبات ظالمانه) فرود آیید؛ در حالیکه برخی از شما دشمن برخی دیگر باشید".

هبوط "همگی" و "دشمنی برخی با برخی دیگر" همچنین نشان از آن دارد که "آدم و همسرش" تنها انسانهای "بهشت اولیه"، و حتی تنها قبیله بشری، نبوده و بلکه جامعه کوچکی از انسانها را در یکی از تمدنهای کهن خاورمیانه رهبری می کردند؛ و البته ویژگی این جوامع نیز همگونی و یکدستی بود (**"مردم یک ملت (جامعه ای یکدست) بودند"، بقره ۲۱۳**). بی تردید، اگر آنها بنا بر قول تورات و روایات اسرائیلی تنها انسانهای بهشت اولیه ("بهشت عدن") بودند سخن از هبوط جمعی و ورود به فاز ستم و ستیز اجتماعی بیمورد می نمود[34]. اما امروز دیگر تورات کهن ترین سندی نیست که از آدم و آغاز تاریخ انسان سخن می گوید. بنا بر پژوهشهای تاریخی – باستان شناختی، بهشت عدن به احتمال بسیار در جغرافیای تاریخی تمدن سومری، در مکانی بالای بصره که دو رود دجله و فرات بهم می پیوندند و شط العرب را بوجود می آورند، بوده است. پژوهشهای جدید در تمدن کهن سومری، راه مطمئن تری بسوی فهم تاریخ و آغاز آن گشوده است. باری، در کاوشهای باستان شناسی در شهر سومری **نیپ پور**، سفالی بدست آمده که نگاره آدم و همسرش در آن دیده می شود؛ و این نگاره به ۳۷۰۰ سال پیش از میلاد مسیح (حدود دو هزار و چهارصد سال پیش از موسی و تورات اصلی) بر می گردد. همچنین لوحی از شهر باستانی **کیش** در بین النهرین بدست آمده که در آن روایتی از این داستان به خط میخی نگاشته شده است[35].

عصیان انسان!

با وجود حاکمیت اقتصاد و فرهنگ طبیعی و نیز مالکیت اجتماعی[36] در "بهشت"، انسان اما بنا بر ویژگیهایش (اختیار و بینهایت طلبی و ساختارشکنی) می توانست "عصیان" کند و از مرزهای طبیعی زندگی خود فراتر رود. گرایش به "شجره ممنوعه" و کاشتن نهال سلطه گری و برتری جویی و

---

[34] برای نقد و بررسی روایات اسرائیلی در زمینه خلقت انسان به دفتر پیشین ("انسان شناسی و فلسفه اخلاق"، بخش دوم) مراجعه نمایید.

[35] در رخداد تاریخی توفان و کشتی نجات **نوح** نیز دیگر تورات نامطمئن کنونی منبع کهنی بشمار نمی رود؛ و پیشرفت پژوهشهای تاریخی – باستان شناختی در تمدنهای کهن خاور زمین به روایات سومری و بابلی آن نیز دست یافته است. گل نبشته هایی که در شهر سومری نیپ پور بدست آمده است، و از این رخداد بزرگ یاد کرده است، به ۲۱۰۰ سال پیش از میلاد مسیح بر می گردد. افسانه سومری **گیلگمش** و نیز گل نبشته های بابلی که از کتابخانه مشهور **آسور بانی پال** بدست آمده نیز روایاتی از این واقعه در بر دارند.

[36] در جامعه آرمانی پیامبران نیز مالکیت، و همچنین حاکمیت، بنا بر اصل "الناس مسلطون علی اموالهم" (خلق بر اموال خود تسلط دارند) اجتماعی است؛ در حالیکه در جوامع طبقاتی این تنها استثمارگران ثروتمند هستند که بر اموال و دستاوردهای خلق حق مالکیت و سلطه دارند، و خلق که تولید کننده ثروتها هستند تهیدستند! "حق مالکیت"، که در علوم اجتماعی سرمایه داری مقوله ای بنیادین است، در عمل به انحصارگران منابع تولید بر می گردد، و نه هرگز به تمامیت اجتماع؛ زیرا نیروی کار از تسلط بر دسترنج و دستاورد خود محروم است!

آزمندی (طه، ۱۲۰)، و پایه گذاری ستم و ستیز اجتماعی (بقره، ۳۵ و ۳۶ و ۲۱۳)، تجاوز به مرزهای طبیعت و فطرت پاک انسانی بود. در اینجا نکته مبهم در شناخت تحول انسانیت به فاز تاریخی تکامل، تغییر شرایطی است که زمینه ساز فعال شدن ویژگیهای نامبرده انسانی گشت. آیا بخل طبیعت یا کمبود غذا در پی افزایش جمعیت بود که پیشوایان تمدنهای نخستین را به انحصار قوا و اختصاص منابع وسوسه کرد، و پایه ستم و دشمنی را در جوامع تاریخی برافراشت؟ یا این وفور نعمت بود که حس آزمندی و گرایش به تمرکز قوا و مدیریت مازاد را در آنها برانگیخت؟ و شاید اساسا "تغییر شرایط" در کار نبود و به فعلیت در آمدن این ویژگیها هم نیازی به شرایط مساعد نداشته است؟ مطابق با آیات ۱۱۸ و ۱۱۹ از سوره طه، انسان در بهشت گرفتار کمبود غذا و رنج و سختی نبود؛ و لذا "تغییر شرایط" نمی توانست در این جهت سیر کرده باشد؛ مگر آنکه انسان به القای شیطان <u>گمان</u> به کمبود برده باشد و سران جوامع با تراکم ثروت و تمرکز قدرت در صدد بیمه کردن آینده خود و جامعه برآمده باشند. بهر حال نخستین حادثه تعیین کننده تاریخی (رقابت و ستیز فرزندان آدم، و قتل **هابیل** بدست برادر) نه تنها ماهیت "شجره ممنوعه"، بلکه محتوای اجتماعی "ستم و دشمنی" را هم روشن ساخت. باری، پیشوایان جوامع انسانی به انگیزه دستیابی به نعمت و منزلتی که نه کاهش پذیرد و نه کهنه و فرسوده گردد، پیمان خدا را از یاد بردند؛ با صلح و برابری و مالکیت مشاع در درون جوامع وداع کردند؛ و به مناسباتی رهنمون شدند که بر پایه اختصاص و انحصار منابع و ستمگری (تجاوز به حق دیگران) و ستیزه جویی طبقاتی بود. انسان با توجه به نسبیت ویژگیهای برتری که داشت، می توانست "ستمگر و نادان" هم باشد (احزاب، ۷۲). او باید راه حق و دانایی را به پای خود می پیمود و حکمت و حقیقت را از رهگذر تجربه و تعقل می آموخت:

"همانا که امانت خود را بر آسمانها و زمین و کوهها (که بسیار بزرگتر و پایدارتر از انسانند) عرضه داشتیم؛ پس برداشتن آنرا نیارستند و از آن بیمناک شدند؛ و انسان آن (امانت خدا) را برداشت؛ و همانا او (با وجود بیباکی و بلند پروازی اش) ستمگر (در ادای امانت) و نادان (به ارزش آن) بود" (احزاب، ۷۲).

انسان به فریب ابلیس و پیشوایی آدم از نظم و تعادل اجتماعی نخستین، که ناآگاهانه و ناخواسته (انتخاب نشده) بود، دوری گزید؛ و در نخستین گزینش "تاریخ ساز" خود وارد مناسبات اجتماعی نوینی شد که ویژگی آن فزونخواهی و انحصار و اختصاص حقوق به فرادستان جامعه بود. اما جوامع نخستین با نزدیکی پیشوایان آنها به "درخت جاودانگی" چه چیز را تجربه کردند؟ پژوهش های تاریخی در این باره چه می گویند؟ تبیین نمادین قرآن از این گرایش در نخستین تمدن شرق میانه چیست؟

پیامدهای تلخ نمایان شد و دیوار توهم فرو ریخت!

"سرانجام هر دو (آدم و همسرش) از آن خوردند و بدیها و زشتیهایشان (که تاکنون پوشیده مانده بود) آشکار شد؛ و (لذا برای پوشاندن آنها) آغاز به گردآوری برگهای بهشتی نمودند!" (طه، ۱۲۱)؛

پس "نمایان شدن عورت" آنها در آیه زیر، همان بروز عینی بدیها و زشتیهای درونی و بالقوه آنها بود:

"ای فرزندان آدم! (بهوش باشید) شیطان شما را نفریبد؛ آنگونه که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد و پوشش آنها را از تنشان در آورد تا عورت آنها را نمایان سازد (بدیها و زشتیهای درونی آنها در پی این فریب بارز گردید)! زیرا او و دستیارانش شما را از جایی (و در احوالی) می بینند که شما آنها را نمی بینید. (اما) ما شیاطین را دوستان کسانی قرار دادیم که (به حق) ایمان نمی آورند" (اعراف، ۲۷).

عقل و اختیار و بینهایت طلبی انسان کارکرد و پیامد منفی و غیر تکاملی هم دارد. عقل انسان ممکن است حقیقت و کمال را ناقص، یکجانبه و حتی وارونه فهم کند (گمان یا پندار)؛ و انسان بر پایه این پندار یا شبه دانش راهی را برگزیند که پیامدهایی بس ناخوشایند داشته باشد. باری، انسان در این پیچ بزرگ تکاملی، جاودانگی و پایداری و توسعه را بد فهم کرد؛ و لذا برای دستیابی به این هدف راهی را برگزید که در واقع بیراهه بود، و بجای تعاون و همبستگی و رشد و توسعه بر پایه حق و عدالت پایه ستم و اختلافات طبقاتی و انواع دشمنیها را برافراشت! آنگاه که "آدم و همسرش" پیامدهای تلخ و ناگوار تصمیم خود (اختصاص و انحصار منابع به انگیزه دستیابی به پادشاهی بی زوال) را دیدند، و توهمات ذهنی آنها پس از برخورد با دیوار سر سخت واقعیت فرو ریخت، بدیها و زشتیهای باطنی شان (ستمگری و نادانی؛ احزاب، ۷۲) بر آنها نمایان گردید. آنها هم کوشیدند که با فراهم ساختن پوشش زیبا و آراستن ظاهر و رفتار خود و دیگران بدیها و زشتیهای باطنی خود را در انظار بپوشانند، و ضمنا توجیهی هم برای زیاده خواهی خود بیابند؛ و این زیبا سازی ظاهر و اخلاق (تزویر یا به بیان امروزی "رفتار دوگانه")، سنتی شد که برتری جویان و فرادستان جوامع طبقاتی در طول تاریخ همواره بکار بستند؛ تا جاییکه "تزویر" در پیوند جدایی ناپذیر با "زر" و "زور"، سومین پایه ستم اجتماعی گشت!

باری، پیشوایان تحول انسانیت به تاریخ دانستند که راه توسعه زندگی انحصارطلبی سیاسی – اقتصادی نبوده است. با شناخت تجربی پیامدهای آن تصمیم تاریخ ساز (نزدیکی به "درخت جاودانگی")، آدم که هرگز چنین نتیجه ای را نمی خواست و انتظار نداشت، به کنه شبه دانش القایی ابلیس پی برد، شرمنده شد و با "کلماتی" که از پروردگار آموخت "تؤبه" کرد و "فرصت جبران" گرفت؛ و باز در این کار (پشیمانی و بازگشت از راه خطا) نقش دانش و تجربه و منطق و کلام و اختیار نمایان است:

"سپس آدم از پروردگار خود کلماتی دریافت (و از کرده خود پشیمان شد) و (خدا هم) تؤبه اش پذیرفت؛ همانا او تؤبه پذیر و مهربان است" (بقره، ۳۷).

بدینگونه، گناه آدم بخشیده شد؛ و هر چند در صورت عدم بخشش هم انتقال گناه به فرزندان او نه با عقل و نه با عدالت خداوندی سازگار است، تؤبه پذیری و بخشش خداوند نیاز به فداکاری موجودی با ذات دوگانه "انسان – خدا" برای "پاک کردن انسانیت از بار گناه" را بکلی منتفی می گرداند (دیدگاه رایج مسیحی).

آغازی برگشت ناپذیر!

اما تؤبه پذیری خداوند به معنی برگشت پذیری تکامل (و زمان) نیست؛ و فاز نوینی که با لغزش و عصیان انسان در تکامل گشوده شد (تاریخ)، باید تداوم می یافت.

"(برغم پذیرش تؤبه) گفتیم (باید) همگی از آن (جایگاه بهشت گونه) فرود آیید (و در جور و ستم و قهر و خشونت و دشمنی کار و زندگی کنید)" (بقره، ۳۸).

اکنون دیگر انگیزه های پست و متعالی بارز شده و دو گرایش عمده در درون جامعه تثبیت شده است: گرایش به صلح و برادری و همبستگی و تعاون و مالکیت اجتماعی، در برابر گرایش به زور و قهر و کینه و برتری جویی و تجاوز به حقوق دیگران. در دو کتاب پیشین دانستیم که تکامل برگشت ناپذیر است؛ تکامل بیولوژیک در نهایت به بشر رسید، و فاز زیست شناختی تکامل جای خود را به فاز روانشناختی – فرهنگی و تکامل ذهن و روان داد؛ و سرانجام انسان با نزدیکی به ریشه و نهال سلطنت و مالکیت مطلقه (سرچشمه ستم و دشمنی) فاز تاریخی تکامل را گشود. این نزدیکی اگر چه شکست "میثاق فطرت" بود؛ اما ابعاد دیگری از ویژگیهای برتر انسان را بارز و به کار انداخت. انسانیت به پیشوایی "آدم و همسرش" به یک فاز تکاملی نوین گام نهاد؛ و تاریخ پر فراز و فرود انسان با خروج از "بهشت" آغاز شد! پس این لغزش و گشایش تکاملی مطابق با حکمت خداوندی بود. انسانیت در پی اختصاص مازاد تولید و حکومت به سران قوم، و ورود به مناسبات ستمگرانه اجتماعی، قدم در راهی بی بازگشت گذاشت؛ و پشیمانی آدم از کرده خویش (تؤبه) نیز زمان را هرگز به عقب بر نگرداند. در فاز نوین تکاملی، انسان گرایشها، استعدادها و ماهیت تکاملی خود را به عینه بارز و نمایان می گرداند و پویش جدالی اجتماع انسانی آغاز می شود. انسان تاریخی در جهان یگانه است؛ و آدم هم نماینده و پیشوای اوست. تکامل دیالکتیکی اکنون تنها در انسان و تاریخ پر تپش او جریان می یابد. انسان در فاز تاریخی تکامل جستجوگر رهایی و کمال و حقیقت است؛ و حیات راستین خود را در نزدیک شدن به آن

می یابد. در این راستا، انسان چون به ساختار و الگویی نو دست می یابد، پس از چندی آنرا هم شایسته خود نمی بیند و می کوشد از تخته بند آن نیز رها شود! انسان تاریخی در هر مقطع و هر ساختار اجتماعی، کمابیش و بگونه ای خاص، به زر و زور و تزویر آلوده بوده است؛ اما در هنر و ادبیات و اخلاق و معارف دینی کوشیده است آئینه تمام نمای کمال و تعالی باشد...

باید دانست که تکامل انسانیت "پیش از تاریخ" به بن بست رسیده بود و در تنگنای یک زندگی طبیعی و "خودکفا"، در آرامش و رفاه بدوی، از پویایی و تپش و همبستگی انسانی باز مانده بود. در واقع، صلح و دوستی و برادری در درون قبایل و اقوام موجود بود و در بیرون از مرزهای قومی – قبیله ای معنایی نداشت؛ و بعبارتی، انسانیت "پیش از تاریخ" در مرزهای "خودی – بیگانه" شقه شقه گشته بود. از اینرو بود که اشتراکیت اجتماعی بدوی با پیشرفت دانش و تولید به آسانی جای خود را به ستمگری و برتری جویی قومی – نژادی، جنسیتی و طبقاتی داد. "عصیان آدم" سرآغاز جهشی هدایت شده و هدفدار به فاز "تاریخ" با کارمایه تکاملی فزاینده گشت. وحدت درونی جوامع بشری با رشد خودجوش دانش و فرهنگ و تولید و ارتباطات، ضرورتا از هم گسست تا تاریخی گشوده شود که در پایان آن وحدتی متعالی و فراگیر بر پایه ویژگیهای انسانی (آگاهی و اختیار و خلاقیت و کمال گرایی) شکل گیرد.

وحی و نبوت

در فاز تاریخی تکامل، انسان به کار و تولید نیازهای خود می پردازد؛ در برخورد فعال با طبیعت، علم و فن و صنعت و هنر را می آفریند؛ و در تقابل با نظم حاکم بر جامعه نظریه های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی می سازد. اما در برون رفت از تضاد و کشمکش و ستم، انسان نیازمند اندیشه راهنمایی است که معیارهای عینی **حق** را تبیین کند؛ از تعیین و تعریف و اجرای "حق" توسط فرادستان جامعه باز دارد[37]؛ و انگیزه ها، گرایشها و رفتار انسان را با معیارهای عینی حق بسنجد و به سمت اصلاح و کمال هدایت کند:

"می گویند او (پیامبر) دیوانه شده است! (چنین نیست) بلکه او "حق" را (با معیارهای عینی اش) برایشان آورد؛ اما بیشتر آنها "حق" را خوش ندارند. و اگر "حق" هوسهای آنها (ستمگران) را پیروی کند، هر آینه آسمانها و زمین و

[37] در جوامع طبقاتی، این فرادستان هستند که حق را به سود خود تعریف، تعیین، اجرایی و پاسداری می کنند. این فرادستان به خویشتن حق انحصار و اختصاص در سیاست و اقتصاد و فرهنگ می دهند و مردم تحت سلطه خود را از حقوق بنیادی خویش هم محروم می کنند. نتیجه این یکجانبه نگری در حق، گسترش و تعمیق روزافزون ستم و بیعدالتی اجتماعی است.

هر که در آنهاست تباه می شود. (اما حق میل ستمگران را پیروی نمی کند) بلکه برای آنها مایه یادآوری است؛ و آنها از یادآوری (حق) رویگردان هستند" (مؤمنون، ۷۰ و ۷۱).

کارکرد وحی و نبوت در تاریخ اساسا "هدایت" و دستگیری انسان است؛ برای بازشناسی **حق** و راهنمایی انسان بسوی جامعه ای عاری از ستم و بیم و اندوه!

"گفتیم (باید) همگی از آن (جایگاه نخستین) فرود آیید (و در جور و ستم و قهر و خشونت و دشمنی کار و زندگی کنید)؛ تا آنگاه که رهبر و راهنمایی از جانب من به شما برسد؛ پس آنها که تابع هدایت من شوند نه بر ایشان بیمی هست و نه اندوهگین شوند؛ و (اما) آنها که حق را پوشاندند و نشانه های ما را دروغ پنداشتند یاران آتشند که در آن خواهند ماند" (بقره، ۳۸ و ۳۹)؛

"مردم (در آغاز) یک ملت بودند (جامعه ای یکدست و بی تضاد؛ اما کم کم تضادهای طبقاتی و سیاسی و عقیدتی در میان آنها پدیدار شد). پس خداوند پیامبران را نوید دهنده و بیم دهنده برانگیخت، و با آنها کتاب راهنمای حق را فرستاد تا در میان مردم در آنچه اختلاف می کردند داوری کنند؛ و اختلاف نکردند در آن (کتاب راهنما) مگر آنکه آنها که کتاب داده شدند (متولیان رسمی ادیان)، پس از آمدن نشانه های روشن، ستمگری پیشه کردند. پس خداوند آنها را که ایمان آورده بودند به (علت) اختلافات از (کتاب) حق راهنمایی کرد؛ و خدا هر کس را بخواهد به راه مستقیم (تکامل) هدایت خواهد کرد" (بقره، ۲۱۳)؛

"همانا پیامبران خود را با نشانه های روشن فرستادیم؛ و همراه ایشان کتاب (مبانی اعتقادی و اصول راهنمای عمل) و میزان (معیارهای عینی سنجش) را فرستادیم؛ تا مردم برای قسط (حق و عدالت) به پا خیزند" (حدید، ۲۵)؛

و برای فهم "کتاب و میزان" (حکمت) باید عقل و فطرت انسان از بند اسارت و تیرگی رهایی یابند:

"پس خدای تعالی پیامبران را در میان آنها (مردمی که در انحرافات و اختلافات زندگی می کردند) برانگیخت و ایشان را پی در پی می فرستاد تا میثاق فطرت (پیمان انسان با خدا در نزدیک نشدن به نهال ستم و دشمنی) را بستانند و نعمت فراموش شده (صلح و دوستی و برابری پیشین) را یادآور شوند، و با ابلاغ پیام برهان را بر آنها تمام کنند، و گنجینه های خرد را (از زیر آوار جهل و شرک و ستم) بیرون آورده بکار اندازند" (نهج البلاغه، خطبه اول).

باید دانست که همه جوامع انسانی با ورود به فاز تاریخی تکامل، نیاز به هدایت خاص داشته اند؛ و لذا هیچ جامعه ای از این هدایت (وحی و نبوت) بی بهره نبوده است:

"و هر ملتی را پیامبری است که هر گاه بیاید در میان آنها به قسط داوری می کند و به آنها (دیگر) ستم نمی شود" (یونس، ۴۷)؛

"و همانا در میان هر ملتی پیامبری را برانگیختیم که (بگوید:) خدای یگانه را بپرستید و از (فرمانبری) طاغوت (مستبد سرکش) دوری کنید. پس برخی از آنها را خدا هدایت کرد و برخی از ایشان به گمراهی فرو افتادند. پس در زمین بگردید و بنگرید که سرانجام تکذیب کنندگان (دعوت توحیدی) چگونه بود" (نحل، ۳۶).

بعثت پیامبران در فاز تاریخی تکامل، برای هدایت انسان در بازگشت او به بهشت اولیه روی زمین نیست؛ بلکه برای هدایت بجانب جامعه آرمانی است؛ بهشتی که در آن انسان صلح و دوستی و برابری را به نیروی اراده و عقل آزاد خود، و در کمال آگاهی و پیشرفت علمی و فنی، بدست می آورد. بهشت نخستین پایدار نبود و صلح و دوستی و برابری جای خود را به نزاع و کینه و ستمگری داد.

اما تحقق جامعه آرمانی انبیاء مستلزم حاکمیت حق و عدالت و شورا و همبستگی در جامعه است:

"و از آنها (جوامع گوناگون انسانی) که آفریدیم، ملتی (جامعه ای نمونه) هست که (در آن) به حق رهبری می کنند و به حق دادگری می کنند" (اعراف، ۱۸۱)؛

"آنانکه از گناهان بزرگ و زشتیها دوری می کنند؛ و هر گاه (به دیگری) خشم آورند، می بخشایند. و آنانکه (دعوت) پروردگار خود را پذیرفتند و نماز را بپا داشتند؛ و در میان آنها امر بر شورا است (رهبری، حکومت و تصمیم سازی بر پایه "شورا" است)؛ و از آنچه روزی آنها کرده ایم، انفاق می کنند (تا کسی فقیر نباشد). و آنها که چون ستم بر ایشان برسد یاور یکدیگرند (تا ستم از میان برخیزد)" (شوری، ۳۹ – ۳۷).

چنانکه پیشتر آمد، پس از تکوین ستمها و تضادهای اجتماعی، آدم که پیامدهای تلخ فریب ابلیس را مشاهده کرد، از کرده خود پشیمان شد و خدا هم تؤبه او را پذیرفت (بقره، ۳۷)؛ و آدم نخستین پیام آور الهی در سرآغاز تاریخ انسان گشت:

"همانا خداوند آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان (به نبوت و پیشوایی) برگزید" (آل عمران، ۳۳).

بنابراین، مطابق با آیات استنادی قرآن، آدم پیشوای تحول انسانیت از دوران "پیش از تاریخ" به فاز تاریخی تکامل گشت، و سپس مسئولیت هدایت جامعه انسانی را نیز در نخستین گام تاریخی آن برعهده گرفت. اما در گزینش پیامبران، از **آدم** تا **خاتم**، خداوند همچنین دینی منطبق بر نظام هدفمند هستی "وحی" کرد تا هدایت کامل گردد[38]. این دین یگانه در مکتب قرآن (آخرین پیام الهی)، **اسلام** نام دارد؛ بدین معنا که <u>از آدم تا خاتم تنها یک مکتب توحیدی به نام اسلام در بعثت پیامبران تبلیغ می شود که هر بار در تطابق با شرایط و ضرورتهای تاریخی تکامل می یابد</u>. بنابراین، مرزبندیهای دینی امروز در میان پیروان پیامبران ابراهیمی تنها از نتایج تحریف و فتنه انگیزی متولیان مزور و دنیاپرست آنهاست.

---

[38] هدایت عملی با هدایت نظری کامل می شود. نبی بدون کتاب، و رهبری بدون ایدئولوژی، ناقص است؛ زیرا ذهن انسان و واقعیت اجتماعی همگام با یکدیگر تغییر و تحول می یابند. تحول اجتماعی بدون رهبری و اندیشه راهنما ممکن نمی شود.

نخستین ستیز تاریخی و آغاز برادرکشی

برای فهم عمیق **تبیینات نمادین قرآن** از انسان و تاریخ، باید آنها را با **تجربه تاریخی** (تحقیقات تجربی و دستاوردهای به اثبات رسیده علمی بویژه در زمینه انسان شناسی و جامعه شناسی تاریخی) مطابقت داد؛ زیرا در تبیینات نمادین قرآن فاصله های زمانی و حتی تفاوتهای هویتی گاه از میان برداشته شده و یا در هنگام بیان عام حقیقت گم می شوند؛ و این هم البته ویژگی طبیعی تبیینات نمادین و فشرده است. از جمله حوادث تعیین کننده تاریخی که بیان نمادین قرآنی آن باید با نتایج تحقیقات علمی تطبیق داده شود، داستان نخستین ستم و دشمنی پس از خروج از بهشت اولیه (بقره، ۳۵ و ۳۶) می باشد. این ستم و دشمنی به رقابت و ستیز فرزندان آدم در امر جانشینی پدر و قتل دردناک هابیل (نخستین قتل تعیین کننده تاریخی) بدست برادر مربوط می شود؛ گویی حاکمیت نخستین ساختار استبدادی – استثماری در جوامع تاریخی با **برادرکشی** آغاز گردید. و براستی که تبیین قرآنی تاریخ چه زیبا و نیکو برادرکشی را سرآغاز ستم اجتماعی و فزونخواهی و برتری جویی اعلام کرده است. مگر نه آنکه پیش از این تحول همگان در درون قبایل خود برادر یکدیگر بشمار می رفتند؟ و مگر نه آنستکه تثبیت جایگاه طبقات متخاصم "ستمگر – ستمدیده" در درون این جوامع مقدمتا نیازمند گسست پیمانها و پیوندهای برادری می باشد؟ تکوین طبقات ستمگر و ستمدیده در عصر آدم شعله های نبرد طبقاتی را افروخته ساخت. **هابیل** و **قابیل** (فرزندان آدم) چهره های شاخص طبقات ستمدیده و ستمگر بودند؛ و قتل هابیل به معنی مرگ تاریخی جامعه بی طبقه اولیه و آغاز حاکمیت استبداد سیاسی، استثمار طبقاتی و تجاوز به حق حیات انسان در جامعه بود. هابیل نماینده تولید اشتراکی نخستین است که پس از "عصیان" و "هبوط" نیز همچنان به "میثاق فطرت" و "پیمان برادری"، و البته "تؤبه آدم"، وفادار بوده و با زیاده خواهی و ستم و ستیز و کینه ورزی بیگانه است. در برابر، قابیل نماینده مالکیت و حاکمیت انحصاری است که عقل و فطرت او در اسارت زر و زور، و تجاوز به حقوق دیگران (گناه و ستم)، بیمار و ناکارآمد شده و چنان از "پیمان برادری" گسسته که "تؤبه پدر" و "مهر برادر" هم در او اثر نمی کند:

"و داستان فرزندان آدم (هابیل و قابیل) را به حقیقت بر ایشان بخوان؛ هنگامیکه برای تقرب (نزد پروردگار) قربانی کردند. پس از یکیشان (هابیل) پذیرفته شد و از دیگری (قابیل) پذیرفته نشد. (قابیل به هابیل) گفت: همانا ترا می کشم! (هابیل) گفت: (مرا گناهی نیست) که خدا (قربانی را تنها) از پرهیزگاران می پذیرد. اگر دست بسوی من دراز کنی که مرا بکشی (اما من هرگز) دست بسوی تو نگشایم تا ترا به قتل برسانم. همانا از الله پروردگار جهانها می ترسم. من (از خدا) می خواهم که گناه (کشتن) من و گناه (نافرمانی) خودت به تو برگردد تا از یاران آتش شوی که این (آتش) کیفر ستمکاران است. پس نفس (سرکش) او (قابیل) کشتن برادرش را برای او بیاراست. آنگاه او را کشت و از زیانکاران گشت (پایه تجاوز به حیات انسان جهت برتری جویی را در تاریخ گذارد)... برای همین (پیامدهای تلخ این برادرکشی و انگیزه های زشت آن بود که) بر بنی اسرائیل نوشتیم که هر کس تنی را نه در برابر تنی و یا تبهکاری در

زمین (بلکه بیگناه) بکشد، مانند آنستکه همه مردم را کشته باشد؛ و آنکس که زنده اش دارد (انسانی را از کشته شدن یا مرگ رها سازد) گویا همه مردم را زنده داشته است" (مائده، ۳۰ – ۲۷ و ۳۲).

سه پایه ستم اجتماعی

با تکامل جامعه طبقاتی، طبقه حاکم بر تاریخ سه ضلعی شد و رسالت سرکوب و استثمار و تحمیق خلق هر یک به ترتیب بر دوش سه نهاد **دولت**، **مالکیت** و **روحانیت** گذاشته شد که اگر چه کارکرد اجتماعی جداگانه داشتند؛ اما در ستم بر مردم و تجاوز به حیات و حقوق بنیادی انسان هماهنگ عمل می کردند. قابیل در سه بعد اجتماعی ستم (سیاسی، اقتصادی و دینی – فرهنگی)، در سه چهره **فرعون** و **قارون** و **بلعم باعورا**، نمایان گردید؛ و هابیل در چهره پیامبران و پیشوایان حق و عدالت منادی و یادآور توحید و صلح و آزادی و برابری انسانها بود. توحید ابراهیمی چون پتکی بود که در هر بعثت بر سر مثلث حاکم بر تاریخ فرود می آمد و آزادی مردم از ستم سه گانه اجتماعی (تثلیث اجتماعی) را نوید می داد؛ اما پس از پایان هر بعثت، مثلث نامبرده خود را بازسازی می کرد و به شکلی پیچیده تر، و در پوشش دین نوین، به حیات تاریخی خود ادامه می داد. در بعثت آخرین پیامبر اسلام (محمد مصطفی)، مالکیت و حاکمیت و الهیت علی الاطلاق از آن خدا شد[39]، و او از رگ گردن به انسان نزدیکتر گشت (ق، ۱۶؛ بقره، ۱۸۶)؛ و بدینگونه هر سه پایه ستم اجتماعی در ذهن مردم ستمدیده سست و ویران گردید تا زمینه تحقق عینی جامعه توحیدی قسط فراهم گردد[40].

---

[39] در سوره ناس، خداوند خود را هم "رب" (پروردگار)، هم "ملک" (زمامدار)، و هم "اله" (خداوندگار) واقعی مردم می نامد تا با ابطال دعاوی مثلث تاریخی زر و زور و تزویر، عقل و اراده انسان ستمدیده را از جبرهای سیاسی، اقتصادی – اجتماعی و دینی – فرهنگی ستمگران حاکم بر تاریخ آزاد سازد. اما بدنبال انحراف رهبری و تحریف اسلام، سه بعد اجتماعی ستم (سیاسی، اقتصادی و دینی – فرهنگی) به ترتیب در چهره **عثمان** و **عبدالرحمن بن عوف** و **کعب الاحبار** بازسازی شد! در حالیکه در اسلام، حاکمیت و مالکیت مطلقا از آن خداست؛ و بندگی نیز خاص خدا و آن هم الزاما بیواسطه می باشد.

[40] تأثیر و برد تاریخی این انقلاب بزرگ دینی – اجتماعی چنانستکه همچنان در جهان اسلام بسیاری از مذهبیون راستین (از کارگر و کشاورز تا روشنفکر) را می یابیم که نه تنها از قشر موسوم به "روحانیت" پیروی نمی کنند؛ بلکه از این جماعت ریاکار دلخسته و بیزار هم هستند. اما در دیگر ادیان، عقیده و رفتار مذهبی وابستگی بسیار بیشتری به قشر "روحانیت" داشت؛ چنانکه در عصر مدرن، رهبران سیاسی و فرهنگی جامعه برای مبارزه با نفوذ ویرانگر "روحانیت" در جامعه ناچار شدند دین را کلا به انزوا بکشانند. البته ناگفته نماند که با کاستن از نفوذ روحانیون در جوامع طبقاتی مدرن، رسالت تاریخی تحمیق توده به روشنفکران وابسته به طبقه حاکم (هنرمندان، روزنامه نگاران، "تحلیل گران" و...) سپرده شد!

فصل سوم:

واژه های کلیدی در جامعه شناسی تاریخی قرآن

(عصر "هبوط")

استکبار (برتری جویی)

"استکبار" به معنی غرور و گردنکشی، خود برتربینی و رفتار برتری جویانه در جامعه به انگیزه های قومی – نژادی، سیاسی، فرقه ای و طبقاتی است؛ و این صفت ناحق که شناسه فرمانروایان خودکامه و سلطه گران متجاوز تاریخ است، دارندگان آنرا مطابق "سنتهای الهی" به نابودی می کشاند:

"فرعون و لشکریانش بناحق در زمین سرکشی و برتری جویی کردند و چنین پنداشتند که بسوی ما باز نخواهند گشت. پس او و سپاهش را گرفتار ساختیم و آنان را به دریا افکندیم. پس بنگر که فرجام ستمکاران چسان (تلخ) بود" (قصص، ۴۰ – ۳۹)؛

"(روش زورمداران) در زمین برتری جویی و (در این راه کاربست) مکر زشت بود و (اما غافل بودند که) نیرنگ و فریب جز به اهلش بر نمی گردد. آیا (زورمداران کنونی) جز سنت پیشینیان را انتظار می کشند؟ که (اگر چنین است) هرگز در سنت خدا دگرگونی و بازگشتی نخواهی یافت" (فاطر، ۴۳)؛

"اشراف قوم او (صالح) که برتری جویی می کردند، به مردم رنج کشیده که (به خدا و پیامبرش) ایمان آورده بودند، (با تمسخر) گفتند: آیا (براستی) می دانید که صالح از جانب پروردگارش فرستاده شده است؟!" (اعراف، ۷۵)؛

"اشراف قوم او (شعیب) که برتری جویی پیشه کردند، گفتند: ای شعیب! هر آینه تو و کسانی را که همراه تو ایمان آورده اند از شهر خود بیرون می رانیم مگر آنکه به آئین ما بازگردید!" (اعراف، ۸۸)؛

"و (در باره) قارون و فرعون و هامان (بشنو)؛ همانا موسی با دلایل روشن نزدشان آمد؛ پس آنها در زمین برتری جویی پیشه کردند؛ اما نتوانستند بر خدا (و سنتهای او در تاریخ) پیشی گیرند" (عنکبوت، ۳۹).

استعباد

استعباد، "بنده کردن بندگان خدا" با اعمال سلطه و حکومت مطلقه بر خلق خداست؛ چندانکه فرمانروا بر جان و مال و ناموس و روح مردمان مسلط می شود!

"(موسی به فرعون گفت:) و این نعمتی است که منت آنرا بر من می گذاری؛ که بنی اسرائیل را برده خود ساخته ای" (شعراء، ۲۲).

استضعاف

"استضعاف**"**، ضعیف نگه داشتن مردم تحت حاکمیت با بهره کشی مضاعف و تشدید رنج و فقر و سرکوب آنهاست؛ چندانکه توده به حقارت و ذلت و استیصال می افتد:

"همانا فرعون در زمین برتری جویی کرد. مردمش را گروه گروه گردانید (دسته بندی و از هم جدا ساخت). گروهی از آنان (فرودستان) را به ناتوانی کشاند: پسرانشان را سر می برید و زنان آنها را (برای استثمار) نگاه می داشت. براستی که او از تبهکاران بود" (قصص، ۴)؛

مردمی که به استضعاف کشیده می شوند (**مستضعفین**)، گاه از کمترین امکانات و توانایی در مبارزه آزادیبخش و حتی مقاومت و نافرمانی هم بی بهره اند؛ و جز نالیدن به درگاه پروردگار کاری از دست آنها بر نمی آید:

"چه شده است شما را که پیکار نمی کنید در راه خدا و مستضعفین (بینوایان) از مردان و زنان و کودکانی که (از سر ناتوانی و درماندگی به درگاه خدا می نالند و) می گویند: پروردگارا ما را از سرزمینی که اهل (حاکم بر) آن ستمگرند بیرون ببر و برای ما از نزد خود پیشوا و یاوری قرار ده" (نساء، ۷۵).

آنجا که ستمدیدگان و رنجبران زیر فشار سنگین فقر و سرکوب و خفقان و وحشت، سست و ناتوان شده و از پیکار آزادیبخش باز می مانند، رسالت الهی **روشنفکر مسئول** در تاریخ چیزی فراتر از آگاهی دادن و حتی سازماندهی جنبش می گردد. در اینجا، از شدت فشار و ترس و ضعف جنبشی انقلابی در میان محرومان پدیدار نمی گردد که روشنفکر بخواهد خط بدهد و هدایت کند؛ بلکه نخست باید جنبشی پدید آورد. قشر روشنفکر "مسئول" (خواستاران تغییر بنیادی جامعه از "نظم نامطلوب موجود" به "نظم مطلوب ناموجود") باید با تأسیس سازمان پیشتاز آغازگر پیکار آزادیبخش انقلابی شود و با فدای جان و مال و دلبستگیهای خانوادگی اش به پیمان خود با خدا و خلق وفا کند! بدینگونه، توده مستضعف نیز به خودباوری رسیده و بر ترس و ضعف خود غلبه می کند و راه پیروزی انقلاب هموار می گردد. از ستمدیده ناتوان خداوند نیز تکلیف "قیام به قسط" (حدید، ۲۵) را بر می دارد:

"همانا فرشتگان به آنها که جانشان را در حالی ستاندند که بر خود ستم کرده بودند، گویند: در چه حالی بودید؟ (چرا تن به ذلت و خواری همکاری با ظالمان دادید؟ و آنها در مقام توجیه) گویند: ما در زمین (موطن خود) ناتوان (و مجبور) بودیم. (پس فرشتگان) گویند: آیا زمین خدا پهناور نبود تا در آن مهاجرت کنید؟ آنها جایگاهشان دوزخ است؛

و چه بد بازگشتگاهی است؛ مگر ناتوانان (واقعی) از مردان و زنان و کودکان که بیچاره اند و راه به جایی ندارند" (نساء، ۹۷ و ۹۸).

اسراف

"اسراف" (در نقطه مقابل "قناعت") به معنی زیاده روی در مصرف، تجمل گرایی و اتلاف ثروتهای عمومی و دسترنج مردم توسط حاکمان و فرادستان جامعه است. پیامد اسراف آنها نیز گسترش فقر و کمبود در جامعه است:

"و همانا او (فرعون) از اسراف کاران بود" (یونس، ۸۳)؛

"آیا یادآوری (حق) را از شما بازگیریم که شما قومی اسراف کار هستید؟ (غرق مصرف و تجملات شده و حق را از یاد برده اید)" (زخرف، ۵)؛

"و از فرمان اسراف کاران اطاعت نکنید؛ آنانکه در زمین فساد می کنند و اصلاح نمی کنند" (شعراء، ۱۵۱ و ۱۵۲)؛

"از میوه آن (باغها) آنگاه که به بار می نشیند بخورید؛ و حق آنرا در روز درو و برداشت (به مردم نیازمند) بپردازید؛ و اسراف نکنید که او (خدا) اسراف کاران را دوست ندارد" (انعام، ۱۴۱)؛

"ای فرزندان آدم! زیورهای خود را در هر مسجدی برگیرید (بخود بیاویزید)؛ و (همچنین) بخورید و بیاشامید؛ و (اما) اسراف نکنید (در خوراک و تجملات زیاده روی نکنید) که خدا اسراف کاران را دوست ندارد" (اعراف، ۳۱).

کفر

"کفر" در لغت به معنی پوشاندن[41] و ستیز آگاهانه[42] با حق و حقیقت است؛ و در معرفت شناسی قرآن، در تضاد با **ایمان** قرار می گیرد. بنابراین، هر گونه ناباوری قابل تعبیر به کفر نیست. همچنین، کفر و ایمان از هم جدایی ناپذیرند؛ و لذا مؤمنان به خدای یگانه هم باید نخست به "طاغوت" (مستبد ستمگر؛ آنکه با جور و ستم بر مردم حکومت می کند و خلق خدا را به بندگی می گیرد) کفر بورزند:

[41] معنای عام لغوی "کفر" همان پوشاندن است؛ و در این معنا شب و کشاورزان هم "کافر" نامیده شده اند؛ زیرا تیرگی شب همه چیز را از دیدگان می پوشاند و کشاورزان نیز بذر را در دل خاک پنهان می کنند (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ص ۷۱۴).

[42] کافران حقیقت را می شناسند؛ ولی از سر تعصب و دشمنی و لجاجت نمی خواهند آنرا بپذیرند: حقیقت را نمی خواهند ببینند، بشنوند و در آن تعقل کنند (بقره، ۱۷۱)؛ گویی خدا بر دلهای آنها مهر نهاده است (اعراف، ۱۰۱). آنها حتی به سوگندها و پیمانهای خویش در پذیرش حقیقت نیز بهایی نمی دهند (فاطر، ۴۲). بی تردید، این تعصب و دشمنی کور و لجاجت به منافع عمیق اجتماعی – اقتصادی آنها بر می گردد؛ منافعی که آنان را به پستی و انحطاط کشانده و از تعالی انسانی باز داشته است.

"در دین اجبار نیست؛ همانا راه هدایت از گمراهی آشکار (و متمایز) گشت؛ پس آنکس که به طاغوت کفر بورزد و به خدای یگانه ایمان آورد، همانا به دستاویزی استوار چنگ زده است که گسستی در آن نیست؛ و خدا شنوای داناست" (بقره، ۲۵۶)؛

"(مدعیان ایمان) می خواهند نزد طاغوت به داوری بروند! در حالیکه فرمان داده شدند که به آن کفر بورزند" (نساء، ۶۰)[43].

این کفر (کفر موحدان به طاغوت) ستیز آگاهانه با باطل (جور و ستم) است. بنا بر آیات فوق، اگر کفر به خدای یگانه با ستم و بیعدالتی تحقق می یابد، ایمان به خدای یگانه نیز در تضاد با آنها اثبات می شود.

"آنانکه ایمان آوردند و ایمان خود را به ستم نیالودند، ایمنی از آن ایشان است و آنها هدایت یافته اند" (انعام،۸۲).

توحید و **شرک** مذهبی نیز بر نبرد تاریخی حق جویان و عدالتخواهان با ستمگران (استثمارگران و مستبدان) منطبق می گردد. بنابراین، **کفر** و **ایمان** مفاهیم مطلق ذهنی با بار اعتقادی یکسویه نیستند؛ و دارای ابعاد برجسته جامعه شناختی می باشند. کفرورزی (حق ستیزی) بکار بستن روشها و رفتارهایی در جامعه است که فقر و ناامنی را جایگزین رفاه و ثبات و امنیت اجتماعی می سازد:

"و خداوند مثالی زده است؛ شهری که در امنیت و ثبات بود؛ روزی اش فراوان از هر جا می رسید! پس به نعمتهای خدا کفر ورزیدند (فرادستان جامعه راه انحصار قوا، اختصاص منابع و سپس اسراف را برگزیدند). پس خدا جامه گرسنگی و ترس به آنها پوشانید؛ بخاطر آنچه انجام می دادند" (نحل، ۱۱۲)؛

"کاش می دیدی هنگامی را که این ستمگران در پیشگاه پروردگارشان بازداشت می شوند (که چگونه دنبال "مقصر" می گردند و) هر کدام سخن را به دیگری بر می گرداند (گناه را به گردن دیگری می اندازد). زیردستان آنها به مهتران خود می گویند: اگر شما نبودید هر آینه ما از مؤمنان بودیم! مهتران به زیردستان خود پاسخ می دهند: آیا ما شما را از هدایت بازداشتیم پس از آنکه نزدتان آمد؟ (نه) بلکه شما خود مجرم (گناهکار) بودید! و (باز) زیردستان به مهتران خود می گویند: (ما مقصر نیستیم) بلکه دسیسه و نیرنگ (شما در) شب و روز بود هنگامی که به ما فرمان می دادید به (یگانگی) خدا کفر ورزیم و برایش همتایانی قرار دهیم. و (بدینگونه است که ستمگران تاریخ) پشیمانی خود را پنهان می دارند (و از پذیرش جرائم خود سر باز می زنند) آنگاه که عذاب را مشاهده می کنند" (سباء، ۳۳ – ۳۱).

---

[43] نقل است که پیامبر اسلام از قول خداوند گفته است:
"همانا عذاب می کنم رعایای مسلمانی را که ولایت (حکومت) پیشوای ستمگر جائر را که از جانب من نیست پذیرفته باشند، هر چند بلحاظ فردی نیک کردار و پرهیزگار باشند؛ و همانا می بخشم رعایای مسلمانی را که حکومت پیشوای عادل را که از جانب من است پذیرفته باشند؛ هر چند از نظر رفتار فردی گناهکار و ستمگر (در حق خود) باشند" (حر عاملی، اثبات الهداه، جلد اول، ص ۱۲۳).
گناهان فردی عدالتخواهان به حقوق مردم آسیب نمی زند. "نیک کرداری و پرهیزگاری" آنکه حکومت جور و ستم را می پذیرد و از آن حمایت می کند نیز یا از سر ریا و فریب است و یا فرمالیستی. همچنین باید دانست که در حکومت جور و ستم، افراد به سختی بتوانند نیکی و پاکی خود را حفظ کرده و به گناه و ستم و فساد آلوده نشوند؛ در حالیکه در حکومت عدل و قانون، افراد اجتماع نیز از آلودگی به جور و تباهی فاصله گرفته و اخلاق و فرهنگ رو به اصلاح می رود. بر پایه این دانش حقیقی بود که پیامبر قسط محمد مصطفی فرمود: حکومت به کفر پابرجا می ماند اما به ظلم نه (**الملک یبقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم**). نکته جالب در حدیث قدسی مذکور آنستکه خداوند ولایت پیشوای ستمگر جائر را از خود دور کرده و حکومت پیشوای عادل را از جانب خود می داند؛ زیرا حق و عدل از خداوند جدا نیستند.

عموما چنین می پندارند که وقتی قرآن از "کافران" سخن می گوید به بی خدایان و بی دینان اشاره دارد؛ و مرادش از "مؤمنان" نیز خداباوران و حتی متعصبان مذهبی است. اما چنانچه جلوتر خواهد آمد، برخلاف پندار رایج، "کافران" شبه جزیره عربی در هنگام بعثت محمد بیخدا نبوده اند. آنها آگاهانه (از سر منافع و مصالح اجتماعی خویش) و لجوجانه با توحید اسلامی در آویختند؛ و این ستیز منحصر به مشرکین نبود. بسیاری از "اهل کتاب" (یهود و نصارا) نیز با توحید اسلام به ستیز پرداختند که قرآن آنها را "کافران اهل کتاب" نامیده است؛ در حالیکه آنها هم خداباور بوده اند. باری، آیه فوق بر این حقیقت روشنایی انداخته است که "کافران" با یگانگی خدا تضاد داشته اند و نه وجود خدا: آنها برای خدا "همتایان" قرار داده بودند. این شرک سبب شده است که "عمل نیک" کافران نیز فاقد آثار و نتایج نیک باشد:

"آنچه (کافران ستم پیشه) در زندگی دنیا انفاق می کنند مانند بادی است که در آن سرمایی سوزناک باشد و به کشتزار قومی که بر خود ستم کرده (در زمان و یا مکان نامناسب زراعت کرده) بوزد و آنرا نابود کند (کمک مالی کافران نیز نه تنها سودی برای مردم ستمدیده و تنگدست ندارد؛ بلکه دستاوردهای نظری و تجربی آنها در نبرد با ستم و بیعدالتی را هم تباه می کند؛ زیرا کافران چیزی را انفاق می کنند که از آن آنها نیست و از راه جور و ستم بدست آورده اند. انگیزه آنها در انفاق هم گسترش نفوذ در جامعه و فریب خلق خداست)" (آل عمران، ۱۱۷)؛

"و آنانکه کفر ورزیدند، کردارشان مانند سرابی در بیابان است که تشنه لب آنرا آب پندارد (کردار نیک کافران چون انگیزه نیک ندارد، تنها مایه فریب نیازمندان به نیکی و عدالت است)؛ تا آنگاه که به سراغ او آید، چیزی نمی یابد و خدا را نزد او می یابد که به حسابش می رسد (او را به کیفر فریبکاری اش می رساند)! و خدا سریع الحساب است" (نور، ۳۹)؛

"کردار آنها که به پروردگار خویش کفر ورزیدند، بمانند خاکستری است که تندبادی در یک روز توفانی بر آن بوزد. آنها نتوانند چیزی از آنچه بدست آورده اند نگهدارند (همه ترفندها و دستاوردهای ستم پیشگان حق ستیز کینه توز در توفان انقلاب ستمدیدگان بر باد می رود). اینست آن راه دراز گمراهی!" (ابراهیم، ۱۸)

اما جور و ستم کافران همچون قسط و عدالت مؤمنان بعد سیاسی نیز دارد؛ بدین معنا که در تنظیم رابطه با توده مردم به آسانی شناخته می شوند:

"پیامبر فرمود: مؤمن (در رابطه با مردم) آسانگیر، ملایم، دارای تسامح و اخلاق نیکوست؛ ولی کافر (در برابر مردم) خشن، سنگدل، بد رفتار و زورگو می باشد" (حر عاملی، وسایل الشیعه، جلد ۱۲، ص ۱۵۹).

نفاق

"نفاق" به دورویی و دورنگی "دشمن پنهانکار" اشاره دارد؛ آنها که با اتخاذ مواضع سیاسی – عقیدتی دوپهلو و کاربست اخلاق دوگانه خود را به مردم حق جو، پشتیبان "حق" می نمایانند؛ اما براستی در جبهه باطل هستند، و لذا در فریب و گمراهی خلق و شکست و ناکامی جنبش انقلابی و عدالتخواهانه مردم نقش برجسته و تعیین کننده ای ایفاء می کنند:

"هر گاه دورویان نزد تو آیند، می گویند: گواهی می دهیم که تو فرستاده خدایی؛ و (البته) خدا می داند که تو فرستاده خدایی! و خدا (متقابلا) گواهی می دهد که دورویان همانا دروغگو هستند (به آنچه می گویند اعتقاد قلبی ندارند)؛ سوگندهای خویش را چون سپری بکار گرفتند (تا خلق از آنها بپذیرد!)؛ پس (با این دروغها خلق را) از راه خدا بازداشتند. براستی که زشت است آنچه انجام می دادند" (منافقون، ۱ و ۲)؛

"و از مردم کسانی هستند (دورویان) که می گویند ما به خدا و روز بازپسین ایمان آورده ایم؛ در حالیکه گرونده (واقعی) نیستند. با خدا و مؤمنان نیرنگ می بازند؛ در حالیکه جز خویشتن را فریب نمی دهند و بدان آگاه نیستند. در دلهای آنان یک بیماری است؛ و خدا بر بیماری آنها می افزاید؛ و ایشان را رنجی دردناک است به خاطر آنکه دروغ می گفتند (حقیقت را انکار کرده و یا وارونه جلوه می دادند؛ مثلا فساد را اصلاح و بیخردی را خردمندی می نامیدند)" (بقره، ۱۰ – ۸)؛

"پس نفاق را در دلهایشان چیره گردانید تا روزیکه (خدا را) دیدار کنند؛ <u>برای آنکه پیمانی که با خدا بستند شکستند؛ و برای آنکه دروغ می گفتند</u> (اگر دروغگویی و پیمان شکنی "نفاق" را در دل ملکه می گرداند، پس راستگویی و وفای به پیمان نیز راه ریشه کنی "نفاق" از دل است. آیه ۸۸ سوره نساء را باید همراه این آیه فهم کرد؛ وگرنه به توهم جبر دچار خواهیم شد)" (توبه، ۷۷)؛

فساد

فساد یا تباهی و انحطاط در نقطه مقابل **اصلاح** و به معنای مسخ و زیر پا گذاشتن اصول عام اخلاقی، ضوابط و موازنه های اجتماعی، ارزشهای نیک انسانی، و اصولا به معنای ستیز با طبیعت و فطرت متعالی انسان در جامعه است:

"(سران قوم ثمود) در شهر نه دسته بودند که فساد می کردند و اصلاح نمی کردند" (نمل، ۴۸)؛

"و در آنچه خدا بتو عطاء کرده است سرای بازپسین را بجوی؛ و (البته) بهره خود از دنیا را (هم) فراموش مکن، و (به خلق) نیکی کن چنانکه خدا به تو نیکی کرد. و در جستجوی فساد (تباهی) در زمین مباش. همان خدا فاسدان (تبهکاران) را دوست ندارد" (قصص، ۷۷)؛

"آری! سرای آخرت را برای کسانی گذارده ایم که در زمین به برتری جویی و فساد اراده نکنند (برتری جویی و فساد همنشین و همردیف یکدیگرند)؛ و فرجام (نیکو) از آن پرهیزگاران است (آنها که از فساد و برتری جویی پرهیز دارند)" (قصص، ۸۳)؛

"و از مردم کسانی هستند که گفتار (دوستانه و زیبای) آنها در زندگی دنیا مایه شگفتی تو می شود؛ و (حتی) خدا را بر آنچه در دل دارند گواه می گیرند. (اما) آنها سرسخت ترین دشمنان هستند؛ و هر گاه (از نزد تو) بر گردند، به فساد در زمین بکوشند و "حرث و نسل" (مردم، کشت و کار، و آثار حیاتی) را نابود کنند؛ و خدا فاسدان را دوست ندارد" (بقره، ۲۰۴ و ۲۰۵)؛

در برابر "مفسدین"، "صالحین" قرار می گیرند که در جهت رشد و کمال و پیشرفت حرکت می کنند. آنها از بیعدالتی اجتماعی و مفاسد و انحرافات در جامعه رویگردانند، و با ترویج ارزشهای انسانی و "عمل صالح" در میان مردم می کوشند ساختار اجتماعی را اصلاح و کارآمد و بهینه سازند؛ و لذا در تبیین توحیدی تاریخ "وارثین زمین" خواهند بود (انبیاء، ۱۰۵).

تکذیب

"تکذیب"، انکار حقایق و واقعیتهای مسلم توسط حق ستیزان است؛ و لذا با کفر و ظلم و استکبار همگام است:

"کسانیکه کفر ورزیدند (حقایق و واقعیتهای مسلم را) تکذیب می کنند (دروغ می شمارند)" (بروج، ۱۹)؛

"آیا دیده ای آنکس را که دین را تکذیب می کند (یا به دروغ می آلاید)؟ او همانست که یتیم را به سختی می راند، و کسی را بر خوراک تنگدستان و گرسنگان بر نمی انگیزد" (ماعون، ۳ – ۱).

ظلم

ظلم یا ستم تجاوز به حقوق بنیادی انسان و سهم حقیقی او از ثروتها و درآمدهای اجتماعی است؛ و آنکس که بر او ظلم می شود نیز حق دارد برای بازیابی حقوق خویش پیکار کند:

"به آنها که با ایشان می جنگند اجازه (پیکار) داده شد؛ زیرا بر آنها ستم رفته است و همانا خداوند بر یاری آنها تواناست" (حج، ۳۹)؛

بر ستمدیده حتی فریاد کشیدن و سخن زشت و تند بر زبان آوردن هم گناهی نیست:

"خداوند دوست ندارد کسی به تندی و زشتی بدیها را فریاد کند؛ جز آنکس که بر او ستم شده است (و طبیعی است که خشمگینانه داد خواهی کند)؛ و خداوند (به سخنان) شنوا و (به اعمال ستمگرانه) داناست" (نساء، ۱۴۸)؛

ظلم در مناسبات اجتماعی پدیدار می شود؛ و مسئولیت پیدایی آن بر ستمگر و ستمدیده (هر دو) است:

"ای کسانیکه ایمان آورده اید! از خدا بترسید و رها کنید آنچه را که از ربا (سود سرمایه) برجای مانده است؛ اگر (براستی) مؤمن هستید! و اگر (ربا را رها) نکردید، پس به خدا و پیامبرش اعلام جنگ کنید! و اگر (از رباخواری) تؤبه کردید، (اصل) اموالتان از آن شماست؛ نه ستم کنید و نه ستم پذیرید (نفی استثمار)" (بقره، ۲۷۸ و ۲۷۹).

قسط

قسط در برابر ستم و تبعیض و استثمار، و به معنی برابری در حقوق و ثروتهای اجتماعی می باشد[44]. در جامعه قسط، انسانها از حقوق بنیادی برابر برخوردار خواهند بود و ثروتها و درآمدها نیز مطابق با ارزش کار و کوشش آنها توزیع می شود؛ و این آرمانی تاریخی است که همه پیامبران برای تحقق آن برانگیخته شده اند:

"همانا پیامبران خود را با نشانه های روشن فرستادیم؛ و همراه ایشان کتاب (اصول راهنما) و میزان (معیار سنجش) را فرستادیم؛ تا مردم برای قسط به پا خیزند" (حدید، ۲۵)؛

"و هر ملتی را پیامبری است که هر گاه بیاید در میان آنها به قسط داوری می کند و به آنها (دیگر) ستم نمی شود" (یونس، ۴۷)؛

"آنها (یهودیان) جاسوسان دروغ زن و خورندگان مال حرام هستند. پس اگر نزد تو (برای داوری) آمدند، میان ایشان حکم کن یا از ایشان روی گردان (در پذیرش یا رد درخواست داوری آنها اختیار داری)؛ و (بدان که) چنانچه از آنها روی بگردانی، هرگز زیانی به تو نمی رسانند. و (اما) اگر میان آنها داوری کردی، پس به قسط (و نه مطابق سنن و نظام حقوقی آنها) حکم کن. همانا خدا مقسطین (دادگران و حق جویان) را دوست دارد" (مائده، ۴۲)؛

"خداوند شما را از نیکی کردن و رفتار به قسط با آنها (آندسته از مشرکین) که در دین با شما جنگ نکردند و شما را از خانه هایتان بیرون نراندند، باز نمی دارد. همانا خدا مقسطین (حق جویان و عدالتخواهان) را دوست دارد" (ممتحنه، ۸)؛

---

[44] با مسامحه می توان قسط را عدالت اجتماعی هم معنا کرد؛ اما باید دانست که قسط و عدالت اجتماعی همواره و کاملا بر یکدیگر منطبق نخواهند شد. در ساختارهای اجتماعی – اقتصادی مبتنی بر استثمار طبقاتی، نخبگان طبقه حاکم "عدالت اجتماعی" را تعریف و تبیین می کنند و حقوق مادی و معنوی افراد، گروهها، اقوام و طبقات را معین و مشخص می گردانند. این تعریف و تبیین و تعیین اساسا بر پایه منافع طبقه استثمارگر حاکم صورت می گیرد. در اینجا عدالت اجتماعی بر مبنای حقوق عرفی و تعیین شده در نظام حاکم با محتوای مفهوم قسط در تضاد است؛ زیرا قسط ناظر بر حقوق برابر انسانها و سهم حقیقی آنها از ثروتها و درآمدها بر پایه ارزش کار آنهاست. برای نمونه، اگر دستمزد یک کارگر در نظام سرمایه داری بر پایه قانون تصویب شده کار تعیین شود، مطابق با هنجارهای حقوقی حاکم "عادلانه" است؛ اما این دستمزد تعیین شده کمتر از ارزش کار کارگر است، و سهم حقیقی او از درآمد تولید شده نیست. تنها اگر قسط (برابری در حقوق بنیادی و دریافت سهم حقیقی هر کس از ثروتها و درآمدها) در جامعه حاکم گردد، عدالت اجتماعی در نظر و عمل همگانی می شود.

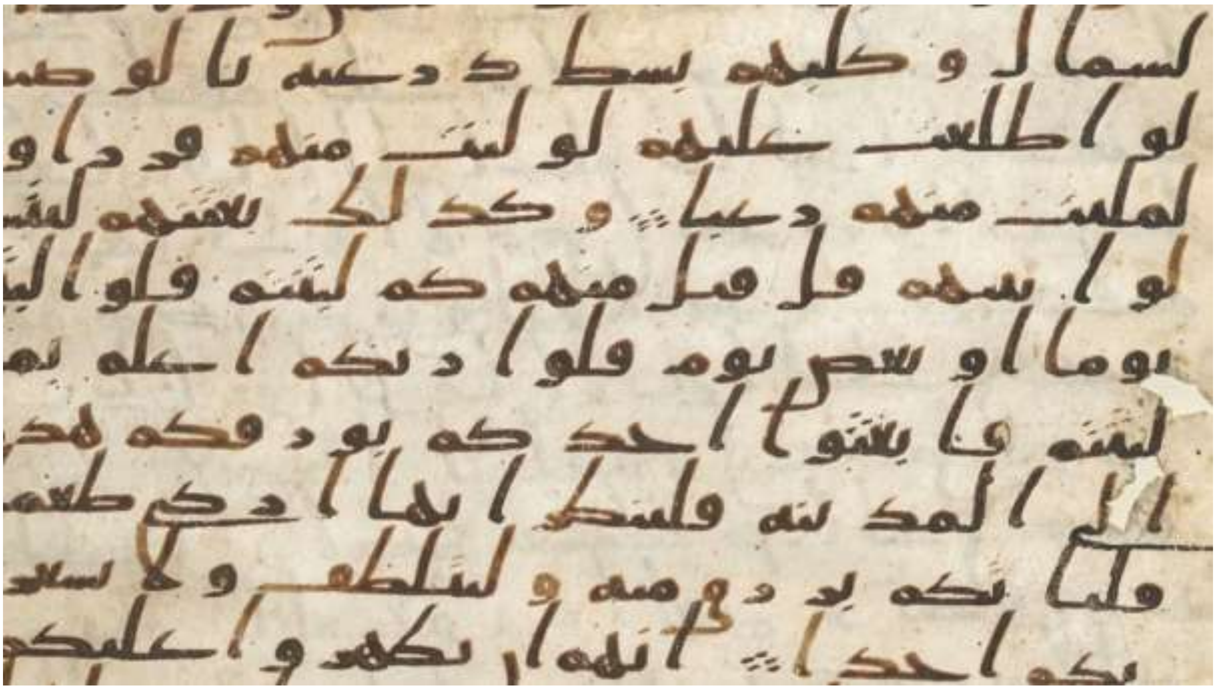
"ای کسانی که ایمان آورده اید! قیام کنندگان به قسط باشید؛ (و با اینکار) گواهانی برای خدا (باشید)؛ هر چند (این قیام) بر علیه (منافع) خودتان یا پدر و مادر و نزدیکان شما باشد" (نساء، ۱۳۵؛ بخوبی روشن است که مفهوم قسط چیزی فراتر از مفهوم عدالت است؛ زیرا در قیام به قسط ممکن است هنجارهای حقوقی حاکم و سهم و نقش تعیین شده عرفی افراد هم در هم بریزد).

با دقت در کاربرد قرآنی مفاهیم و تعابیر اخلاقی و جامعه شناختی – تاریخی به روشنی در می یابیم که کارکرد اجتماعی کفر و شرک و نفاق و ظلم و فساد و استکبار و اسراف و فسق و تکذیب در یک راستا (ضد تکاملی)؛ و کارکرد اجتماعی نقیض آنها: ایمان و توحید و خلوص و قسط و اصلاح و فروتنی و قناعت و تقوا و صداقت نیز در یک راستا (تکاملی) می باشند. این دو دسته از تعابیر هر یک به ترتیب نقیض دیگری است، زیرا برگرفته از ویژگیهای عینی دو جبهه اجتماعی – تاریخی متضاد (حق و باطل یا تکامل و ارتجاع) می باشند. در تبیین توحیدی – قرآنی تاریخ، تنها تمدنها و نظامهایی به قهر و خشم خدا گرفتار شده و نابود می شوند که بر پایه ظلم و فساد شکل گرفته باشند:

"پروردگار تو کسی نیست که ممالک را به ستم نابود کند و مردم آنها صالح (نیک کردار و شایسته کار) باشند" (هود، ۱۱۷).

بخش ششم:

وحی و نبوت



در این بخش به این پرسش پاسخ خواهیم داد که چرا تبیین جامعه شناختی – تاریخی قرآن همواره راهبر و راهنمای انسان در جنبش آزادی و سازندگی و پیشرفت اجتماعی خواهد بود؟ این پاسخ بر دو نکته تمرکز دارد: نخست آنکه این تبیین وحیانی از حقیقت ثابت و پایدار هستی نشأت گرفته و در ادامه منطقی تبیین توحیدی آفرینش و تکامل جهان و انسان است؛ و دوم آنکه رهنمودهای برآمده از این تبیین عام و کلی است و بر ویژگیهای تغییرناپذیر انسان و پویش اجتماعی – تاریخی او توجه دارد. قرآن هرگز یک نظام مشخص سیاسی و اجتماعی – اقتصادی با سنتها و قوانین خاص و تکرارناپذیر را برای انسانها تعیین نکرده و به بیان آرمانها و اصول عام راهنما بسنده کرده است؛ و این راز دینامیسم پایان ناپذیر قرآن است.

سه پایه تحول اجتماعی: مردم، ایدئولوژی و رهبری

با نزول قرآن، کارکرد "انسان" و "ناس" در جامعه و تاریخ برجسته گشت؛ تا جاییکه مسئولیت رهبری تحولات و تعیین سرنوشت اساسا بر دوش مردم نهاده شد:

"خداوند دگرگون نسازد آنچه (از مناسبات) در جامعه است؛ تا آنکه (انسانها) آنچه را در درون دارند دگرگون کنند" (رعد، ۱۱).

مردم تحت ستم در یک نظام اجتماعی سرانجام بیدار می شوند؛ کاسه صبر و تحملشان لبریز می گردد؛ و برای تحول به پا می خیزند! اراده خلق به تغییر، پایه تحول اجتماعی است؛ اما باید دانست که اراده به تغییر از سوی مردم تحت ستم برای پیروزی تحول کافی نیست؛ زیرا جهت، کیفیت، گستره، ژرفا و دامنه این تغییر به عناصر ذهنی چون فرهنگ توده، روانشناسی جمعی، ماهیت ایدئولوژی و رهبری (و سازماندهی) جنبش تحول خواه بستگی دارد. پیروزی پایدار جنبش و تداوم تاریخی آن به غنا و پویایی ایدئولوژی، نیرومندی انگیزه و کیفیت رابطه مردم و رهبری وابسته است. ماهیت نظامی هم که در پی انقلاب مستقر می شود، و اینکه تا کجا با ویژگیهای انسانی، ارزشهای عام اخلاقی و آرمانهای تاریخی سازگار است، به درجات پویایی و تطبیق پذیری اندیشه راهنما، پایداری، مشارکت، کنش و واکنش بموقع و مؤثر مردم در برابر رخدادها و رویکردها، و البته میزان صلاحیت و خلوص و صداقت رهبری بستگی پیدا می کند.

خاستگاه عقیدتی ـ تاریخی ارزشهای عام انسانی؛

خطوط راهنمای علم و حکمت و اخلاق

خاستگاه عقیدتی ـ تاریخی ارزشهای مطرح در دو جریان سکولار چپ و راست معاصر (لیبرالیسم و سوسیالیسم مارکسیستی در اشکال سنتی و مدرن و پسا مدرن)، بنا بر اعتراف نظریه پردازان آنها، همانا جهان بینی و جنبش توحیدی پیامبران ابراهیمی است که آنها را از مادر جدا کرده و بر دنیاگرایی نشانده اند؛ و بهمین دلیل هم به درک سطحی، بی ریشه و یک بعدی ارزشها رسیده و ناگزیر آنها را در ستیز و چالش با یکدیگر قرار داده اند؛ و برای نمونه، آرمانهای آزادی و عدالت، و نیز حقوق و اخلاق، نزد دو گرایش چپ و راست معاصر در برابر یکدیگر قرار گرفتند. بی تردید، <u>این اصول و ارزشها اگر از بستر اصلی خود جدا نمی شدند، در پیوند بنیادی با یکدیگر تکامل می یافتند</u>.

از دفاتر پیشین این مجموعه پژوهشی آموختیم که نه تنها ارزشها و آرمانهای اخلاقی – اجتماعی بلکه خطوط راهنمای علم و شناخت هم برگرفته از جهان بینی و جنبش توحیدی پیامبران بوده است؛ و این ارزشها، آرمانها، اندیشه ها و خطوط راهنما از زبان **قرآن**، که واپسین اثر ماندگار بعثت های توحیدی تاریخ است، بیان گردیده اند. اکنون پرسش پیش رو در این بخش از نوشتار این است: براستی پیامبر اسلام آن حقایق ارزشمند معرفت شناختی، علمی، فلسفی، هستی شناختی، انسان شناختی و تاریخی را، که در این مجموعه پژوهشی از قول قرآن بیان گردیده است، از کدام منبع و به چه دلیل اخذ کرده بود؟ آن حقایق در بزرگترین آکادمیهای علوم و فلسفه و مکاتب گوناگون "بشری" هم تا همین امروز بخوبی فهم نشده اند!

فصل اول:

ضرورت تاریخی دین

جایگاه تاریخی و کارکرد معرفت اصیل دینی در تکامل اجتماعی؛

از روسو تا تولستوی

ژان ژاک روسو فیلسوف سیاسی اروپای قرن ۱۸ در کتاب "قرارداد اجتماعی" خود دین را از جهت کارکردی آن بر دو گونه تقسیم کرده است؛ گونه نخست به فرد "مستقل از جامعه" بر می گردد، و گونه دوم به آنکه "عضو جامعه" است. دین اولی اساسا پرستش قلبی خدا و انجام وظایف اخلاقیست؛ نه آئین و تشریفات دارد، و نه عبادتگاه. این دین که پیوندی با میهن و حکومت و قانون کشوری ندارد، همان دین انجیل و مسیحیت خالص و ساده است که آنرا می توان "حقوق الهی طبیعی" نامید. "عیب" آن از نظر روسو آنستکه "هیچ چیز تا این اندازه مخالف روح اجتماع نیست". دین دوم، اساسا کارکرد اجتماعی دارد؛ و خداپرستی را با میهن پرستی و حکومت و قانون گرایی دنیایی یگانه می سازد. روسو این دین را که پایه استواری اجتماع و ملیت است، می پسندد؛ هر چند معایبی هم برای آن قائل می شود: "برپایه دروغ نهاده شده و مردم را فریب می دهد"؛ همچنین به جور و ستم بر "گناهکاران" و نیز دشمنی با دیگر ملل و ادیان راه می برد. روسو سپس از دین سومی نام می برد که بر پایه "دو قانون"

و "دو وطن" پیروانش را به تکالیف متضاد موظف می سازد؛ زیرا آنها نمی توانند در آن واحد هم "مؤمن" باشند و هم "وطن پرست". وی مذهب لاماها (بوداییان تبت)، ژاپنیها و مسیحیت رومی را از اینگونه دین می داند. این دین سوم، عامل بر هم زدن "وحدت ملی" بوده و "به پشیزی نمی ارزد"! (برای بررسی بیشتر نگاه کنید به "قرارداد اجتماعی"، صفحات ۲۰۵ – ۱۹۷). نباید از کنار دیدگاه پراگماتیستی و روش شناسی کارکرد گرایانه روسو در تبیین دین و کارکرد اجتماعی آن به سادگی گذشت؛ زیرا اندیشه های او تأثیر اساسی در شکل گیری فلسفه سیاسی و فرهنگ بورژوایی اروپا داشته است؛ و رد پای این اندیشه های راهنما را تا امروز نیز می توان در نگاه انتقادی اندیشمندان علوم اجتماعی غربی به دین پیگیری نمود. اما آنچه به فهم ناقص روسو از کارکرد دین انجامیده است، انتظارات یکجانبه و بورژوایی او از "دین" است. او می خواهد دین را به ابزار سیاسی کارآمدی در دست بالانشینان جامعه برای تنظیم روابط اجتماعی، قانونگذاری کشوری و تولید عصبیت ملی – میهنی تبدیل سازد؛ و لذا کارکرد اجتماعی – تاریخی ادیان را تنها از این زاویه می نگرد. او چنان شیفته **دین ابزاری** می شود که از معایب آشکار آن چون دروغ و فریب و جور و ستم و ستیزه جویی نیز به آسانی می گذرد و بگونه ای کاملا پراگماتیستی، جنبه حقیقت جویانه فلسفی – هستی شناختی و اخلاقی دین را به رهبانیت غیر اجتماعی مسیحی مصادره می کند تا "نتایج مفید سیاسی – اجتماعی دین" را برجسته سازد. اما باید دانست که کارکرد جامعه شناختی – تاریخی ادیان توحیدی اساسا بر پایه انسانیت فرا قومی و فرا میهنی استوار است؛ و آن از میان برداشتن مرزهای قومی – نژادی، سیاسی – کشوری، دینی – فرهنگی و طبقاتی در جوامع انسانی جهت تحقق جامعه آرمانی قسط است.

اگر از کارکرد خاص و محدود "دین" در میان فرقه ها، کشورها و حکومتها درگذریم، کارکرد حقیقی و ضروری آنرا در گستره بشریت و فاز تاریخی تکامل انسان بهتر فهم خواهیم کرد. **تولستوی** اندیشمند شهیر روسی از پراگماتیسم، قومیت، فرهنگ بورژوازی و فلسفه قدرت فاصله گرفت و به فهم کارکرد انسانی دین نزدیک شد. او دین و شعور اصیل دینی را به معنای عالی حیات انسانی، معیارهای سعادت و کمال، و رهبری تکامل اجتماعی بسوی همبستگی انسانی و برادری جهانی مرتبط کرد:

"در هر زمان تاریخی مشخص و در هر یک از جوامع بشری، ادراک عالیتری از معنای حیات وجود دارد که افراد آن جامعه به آن دست یافته اند؛ و این ادراک عالیتر بزرگترین سعادتی را که جامعه در تکاپوی تحصیل آنست تعیین می کند. این ادراک، شعور دینی یک عصر و جامعه معین است... در یک جامعه، شعور دینی همچون مسیر آب جاریست. اگر آب جریان داشته باشد، جهتی نیز برای جریان آن وجود دارد. اگر جامعه ای زنده باشد، در آن یک شعور دینی نیز وجود دارد... اگر در بشریت چیزی بنام ترقی یعنی یک نهضت پیشرو وجود دارد، ناگزیر برای مسیر این نهضت نیز بایستی عامل تعیین کننده ای وجود داشته باشد. دین همیشه چنین عاملی بوده است. سراپای تاریخ اثبات می کند که ترقی بشریت تنها به رهبری دین، و نه دینی که مرکب از آداب و رسوم و تشریفات و معتقدات مذهبی خاصی نظیر

مذهب کاتولیک و پروتستان و غیره است، بلکه در سایه رهبری شعور دینی صورت پذیرفته است... شعور دینی عصر ما، از نظر مصداق کلی و عمومی آن، آگاهی بر این واقعیت است که سعادت ما، یعنی سعادت مادی و معنوی و فردی و عمومی و موقت و دائم ما، در حیات برادرانه همه انسانها در اتحاد محبت آمیز آنهاست. این شعور ... در دستگاه بغرنج بشریت نیز همچون رشته هدایتی است که کارش از یکسو برداشتن موانع مادی و معنوی از سر راه اتحاد انسانها، و از سوی دیگر استقرار اصولیست که میان همه افراد بشر مشترک است و می تواند و باید همه آدمیان را در یک برادری جهانی متحد کند" (هنر چیست؟ ص ۱۷۳ – ۱۷۰).

آری! تاریخ تمدن و فرهنگ بشری گواه است که آنچه نیروهای محرکه و خلاقه جامعه را در سیاست و حقوق و علم و هنر برانگیخته است، "ایمان به خدا" و "شعور دینی" مردمان بوده است؛ و این حقیقت را حتی دانشمندان علوم طبیعی نیز گواهی داده اند (پلانک، تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۱۵۷). فرهنگ و بینش تاریخی انسان عمیقا و قویا متأثر از دین بوده است؛ و لذا گسترش بی دینی و بی ایمانی آثار و نتایج زیانباری برای بشریت در پی خواهد داشت:

"پیروزی خداشناسی نه تنها به معنای ویرانی فرهنگ، بلکه وخیمتر از آن به معنای نابودی هر گونه امیدی به آینده بهتر است" (همان منبع، ص ۱۵۸)؛

"بی ایمانی روزافزون در روزگار ما سبب پیدایی "نیست انگاری" (نهیلیسم) شد. نیچه پیامبر "نیست انگاری" است؛ و نخستین کسی است که عظمت دهشت بار آنرا دریافته، همه جلوه های آنرا آشکار ساخته، قربانی آن شده، و برای رهایی خویش از آن تلاش کرده است؛ ولی این تلاش بی نتیجه مانده است" (یاسپرس، آغاز و انجام تاریخ، ص ۱۷۵).

اما اگر دین و بینش اصیل دینی از دیدگاه تولستوی با معیارهای عینی نیک و بد خود ارزش احساسات برانگیخته در هنر را می سنجد، و از پوچی و ابتذال آن پیشگیری می کند، راه علم و حکمت و اخلاق و آرمانخواهی اجتماعی را نیز با معنا دار کردن حیات انسان و نظام آفرینش می گشاید.

نیاز به "قانون برتر"

کارکرد دین از نیاز حیاتی انسان به جهت و پرستش در زندگی فردی می گذرد و دامنه فراگستر آن کل بشریت را در آرمانخواهی و جهتگیری اجتماعی – تاریخی اش در بر می گیرد. معرفت به کمال مطلق هستی، طبیعت متعالی انسان را به جنبش در می آورد تا بر طبیعت غریزی او چیره گردد و راه آزادی از جبرها و تکامل بی پایان او را بگشاید. از جمله آرمانهای اجتماعی – تاریخی انسان، **قانون برتر** و **برابری** انسانها در اجرای قانون (عدالت حقوقی) بوده است؛ در حالیکه در تجربه اجتماعی – تاریخی

انسان، "قانون" اساسا تأمین کننده منافع شخصی، قومی، فرقه ای و طبقاتی بوده است؛ و اجرای آن نیز تبعیض آمیز:

"ای مردم! همانا پیشینیان شما را دوگانگی رفتارشان نابود کرد. اگر فردی از اشراف (دارنده قدرت و ثروت) دزدی می کرد، او را مجازات نمی کردند؛ و اگر فردی ضعیف (فاقد قدرت و ثروت) دزدی می کرد، او را مجازات می کردند. سوگند بخدا اگر فاطمه دختر محمد دزدی کند، هر آینه دست او را قطع (از بیت المال کوتاه) می کنم" (پیامبر – صحیح مسلم، کتاب حدود، جلد ۱۱، ص ۱۸۶)؛

"سوگند بخدا اگر حسن و حسین (فرزندانم) کاری مانند آنچه تو کردی کرده بودند، بر آنها سخت می گرفتم و از اراده من (به مجازات) در امان نمی ماندند؛ تا آنگاه که حق را از آنها باز ستانم و باطل رسیده از ستم آنها را دور کنم (نتایج کارشان را جبران نمایم)" (نهج البلاغه، نامه امام علی به یکی از کارگزاران حکومتی که در اموال مردم خیانت و اختلاس کرده بود).

لذا یک "قانون برتر" که حقوق همه انسانها را تأمین کند و بدون هر گونه تبعیض اجرا گردد، از همان آغاز، و در میان همه تمدنهای باستانی، یک آرمان بزرگ تاریخی بوده است. بی تردید، چنین قانونی منطقا از جانب کسی وضع خواهد شد که ضمن اشراف کامل بر نیازها و مصالح انسان از عنصر عاطفه و عصبیت انسانی تهی باشد تا در مقام وضع و اجرای قانون به جانبداری و تبعیض میدان ندهد:

"برای کشف بهترین قوانینی که به درد ملل بخورد یک عقل کل لازم است که تمام شهوات انسانی را ببیند ولی خود هیچ حس نکند؛ با طبیعت هیچ رابطه ای نداشته باشد ولی آنرا کاملا بشناسد؛ سعادت او مربوط به ما نباشد ولی حاضر شود به سعادت ما کمک کند. بالاخره به افتخاراتی اکتفا نماید که به مرور زمان علنی گردد؛ یعنی در یک قرن خدمت کند و در قرن دیگر نتیجه بگیرد" (ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ص ۸۱)؛

بدینگونه، نیاز انسان تاریخی به "قانون برتر"، برابری حقوقی و ارزشهای عام فراگیر، وی را به جستجوی دین و آئین نامه حقوقی "فرا انسانی" از جانب خدا برانگیخت؛ و **وحی** پاسخ ضروری هستی به این نیاز انسانی بود:

"عدالت منحصرا از طرف خداست؛ یعنی او یگانه منبع این نعمت است؛ ولی اگر ما می توانستیم این موهبت را مستقیما از همان منبع فیض بگیریم، نه احتیاج به قانون داشتیم و نه حکومت" (همان منبع، ص ۷۶)؛

"قوانین یهود که هنوز باقیست و شریعت فرزند اسماعیل (مراد ژان ژاک روسو پیامبر اسلام است) که از ده قرن پیش بر تمام دنیا حکمفرماست، هنوز هم از عظمت مردان بزرگی که آنرا تدوین نموده اند حکایت می کند... مرد سیاسی واقعی در تشکیلات ایشان قریحه بزرگی را می بیند که موجد مؤسسات با دوام است" (همان منبع، ص ۸۶).

پژوهشگران تاریخ و جامعه شناسی تاریخی بخوبی می دانند که پیامبران نخستین قانونگذارانی بودند که برای انسانها جدا از تعلقات قومی – نژادی و طبقاتی آنها حق و ارزش برابر قائل شدند و همگان (مردم

و حاکمان) را در برابر قانون خدا یکسان شمردند؛ و بدینگونه، سنگ بنای اولیه "جامعه جهانی" را در متن پذیرش تفاوتهای نژادی و فرهنگی گذاشتند:

"ای مردم! همانا شما را از مردی و زنی آفریدیم؛ و (سپس) شما را در اقوام و قبایل قرار دادیم (در قالب اقوام و نژادهای گوناگون بر روی زمین گستراندیم) تا یکدیگر را بشناسید. (اما وابستگیهای قومی – نژادی معیار برتری نیست و) همانا ارزنده ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست" (حجرات، ۱۳)؛

"و از نشانه های او (خداوند) آفریدن آسمانها و زمین، و تفاوت شما در زبان و رنگ (پوست) است. همانا برای دانشمندان در این کار نشانه ها موجود است (تفاوتها لازمه شناسایی و راهیابی و پیشرفت است؛ و نباید پایه برتری جویی و ستم و تبعیض گردند)" (روم، ۲۲).

قوانین الهی آنها بر پایه معیارهای عینی "حق" جهت پشتیبانی از حقوق بنیادی انسان و پیشگیری از تعدی و تجاوز فرادستان به زیردستان بود؛ در حالیکه "قانون بشر" حق را به جانب فرادستان تفسیر می کرد و اساسا برای تحکیم پایه های استبداد و استثمار در درون جوامع، و نیز در روابط بیرونی آنها، وضع و اجرا می گشت:

"می گویند او (پیامبر) دیوانه شده است! (چنین نیست) بلکه او "حق" را (با معیارهای عینی اش) برایشان آورد؛ اما بیشتر آنها "حق" را خوش ندارند. و اگر "حق" هوسهای آنها (فرادستان) را پیروی کند، هر آینه آسمانها و زمین و هر که در آنهاست تباه می شود. (اما حق میل فرادستان را پیروی نمی کند) بلکه برای آنها مایه یادآوری است؛ و آنها از یادآوری (حق) رویگردان هستند" (مؤمنون، ۷۰ و ۷۱)؛

"همانا کتاب (قانون خدا) را بسوی تو فرستادیم تا در میان مردم به حق حکم کنی؛ به آنچه خدا به تو نمایانده است، و (بر پایه "قانون بشر") مدافع خیانتکاران نباشی" (نساء، ۱۰۵)؛

"و از آنها که آفریدیم (جوامع گوناگون انسانی)، جامعه ای (نمونه و پیشرو) هست که (در آن) به حق رهبری می کنند و به حق دادگری می کنند" (اعراف، ۱۸۱)؛

"و هر ملتی را پیامبری است که هر گاه بیاید در میان آنها به قسط داوری می کند و به آنها (دیگر) ستم نمی شود" (یونس، ۴۷).

از نخستین پیامدهای قانون برتر الهی پیشگیری از پیدایی قطبهای اقتصادی و کوتاه ماندن دست حاکمان از اموال خلق است؛ تا منابع اقتصادی برای تکوین طبقات و استبداد حاکمان فراهم نگردد:

"و اموالتان را در میان خود به باطل مصرف نکنید؛ (و از جمله زیر نام قانون "مالیات و عوارض" یا "اجرت و هدیه") بخشی از آنرا بپای حاکمان نریزید تا اموال مردم را به گناه بخورند (اموال شما را دستمایه ستم و فساد کنند)؛ در حالیکه خود می دانید (که حاکمان مال مردم را در چه راهی مصرف می کنند)" (بقره، ۱۸۸).

تأسیس "جامعه نمونه" پیشرو که حق مدار و پیگیر ارزشهای عام انسانی چون عدالت و آزادی و همبستگی باشد (جامعه توحیدی قسط)، یک گام تاریخی ضروری برای پیدایش جامعه جهانیست:

"و بدینسان شما را (در جهان) جامعه ای نمونه گرداندیم تا الگو و گواهانی بر مردم (جهان) باشید و پیامبر الگوی شما باشد" (بقره، ۱۴۳).

فصل دوم:

کارکرد اجتماعی – تاریخی "شعائر دینی"

اتحاد و همبستگی اجتماعی – تاریخی پیروان یک دین را از رهگذر اعتقادات و مناسک آنها می توان دریافت. تصورات پرنقص بشری از خدا و روح و فرشتگان و...، و بهره برداری ستمگران از ایمان مذهبی (کارکرد منفی مذاهب)، نباید اساس اندیشه دینی و ضرورت آنرا به پرسش و چالش بگیرد؛ زیرا اینـدو کاملا از یکدیگر جدایند. بیخدایان و ماده گرایان در سراسر تاریخ از یک شگرد روانشناختی ناصادقانه اما مشابهی بهره جسته اند: آنها با تمسخر خرافات مذهبی، کارکرد اجتماعی – تاریخی "مخدرگونه" مذاهب رسمی، تصورات ناقص دینی و نیز نمادها و شعائر بی محتوای مذهبی در جامعه، کوشیده اند مردم را در ایمان و انجام مناسک اصیل دینی شان سست گردانند، مقاومت روانی معتقدان را در هم شکنند، و سرانجام آنها را تسلیم "دیدگاه" خود سازند! اما باید دانست که:

۱) ریشه خرافات و تصورات ناقص دینی تنها به انسان و ذهن او (فردی و اجتماعی) بر می گردد؛ و نه هرگز به هستی خدا، حقیقت دین و اصل ایمان دینی.

۲) بهره برداری ستمگران تاریخ تنها به دین محدود نشده و آنها از هر "امر انسانی" و منجمله از بیخدایی و ماده گرایی و اخلاقیات سکولار (دنیایی) در جهت تثبیت، گسترش و تداوم سلطه جابرانه و استثمارگرایانه خویش بهره برداری می کنند.

۳) نمادها و شعائر (همچون پرچم برای یک کشور و ارتش آن و یا آرم برای یک حزب یا سازمان سیاسی) اساسا منشأ انسانی داشته و به خودی خود ارزشی ندارند. بگفته پلانک:

"یک شعار مذهبی هر اندازه مقدس باشد، هیچگاه ارزش و اعتبار مطلق ندارد، بلکه محدود به آنستکه بطریقی کم و بیش ناقص بر حقیقتی برتر دلالت کند که به ادراک مستقیم حسی در نمی آید" (تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۱۶۲).

اما اگر دینداران زیر فشار جوسازی ماده گرایان بخواهند شعائر خود را محدود کنند، میدان تفاهم و همکاری و عمل اجتماعی خود را نیز محدود ساخته اند؛ و این همان حقیقتی است که اگر هم عموم دینداران به آن علم نداشته باشند، جوسازان نامبرده بر آن کاملا آگاه بوده و اساسا انگیزه و هدف آنان از این جوسازیها دستیابی به این "نتیجه مطلوب" می باشد. دینداران (و نیز دین ستیزان) بی تعصب باید بدانند که در واقعیت پویای اجتماعی، واژه ها از یک زبان به زبان دیگر ترجمه می شوند؛ اما مفاهیم ضروری آنها کاملا و همواره منتقل نمی شوند. احکام و اشکال نیز در پی تغییر در شرایط فردی و اجتماعی پیروان یک مذهب ضرورتا تطبیق داده می شوند؛ اما فلسفه و محتوای اصیل این احکام در هر شرایطی ضروری بوده و بر ثابتهای انسانی استوارند. باز آنها باید بدانند که فلسفه نمادها (مذهبی یا غیر مذهبی) تولید انگیزه و همبستگی در یک جمعیت است؛ انگیزه ای که توان و نیروی اثربخشی خود را با یک ترجمه ناقص، و یا تغییر بیجا و بیمورد، از دست می دهد. واقعیت آنستکه درست در پیوند با این نمادها و زبان دینی است که "وجدان مذهبی" در انسان از آغاز کودکی شکل می گیرد: یهودی با متن عبری تورات، مسیحی ارتدکس با متن سیرالیک انجیل، مسیحی کاتولیک با متن لاتین انجیل،...، و سرانجام مسلمان با متن عربی قرآن شور و انگیزه یافته و در تاریخ و گستره اجتماع بشری با همکیشان خود احساس پیوند و همبستگی می کند. ترجمه آنها نه تنها هرگز آن تأثیر را در فرد و اجتماع دینداران ندارد، بلکه میدان تفاهم و همکاری و عمل اجتماعی را تنگ و پایه های همبستگی اجتماعی آنها را سست خواهد کرد؛ و این باز حقیقتی است که اگر دینداران هم به آن علم نیافته باشند، "تغییرطلبان" زیرک از آن بخوبی آگاهند! برای مثال، نژادپرستان و ناسیونالیستهای باستان گرای آریا انگار خود بخوبی می دانند که نتیجه کوشش آنها در "فارسی کردن شعائر اسلامی" سست کردن همزمان پایه های اعتقاد دینی و همبستگی فراملیتی مسلمانان جهان است؛ اما انگیزه و هدف آنان از پیگیری این "تغییر" برآوردن خواسته اربابان امپریالیست و صهیونیست خود در ایجاد سستی و نفرت و از هم گسیختگی عقیدتی – اجتماعی در میان مسلمانان و تسهیل سلطه بر آنان است. باری، کوشش هدفمند ماده گرایان و معاندان در عصر جدید، و البته نادانی و وادادگی دینداران، سبب گردید فلسفه و حقیقت دین توحیدی، و ارزشهای انسانی (فراقومی) نهفته در شعائر آن، فراموش و یا کمرنگ گشته و با افزایش دامنه جزمیت و فرمالیسم و لیبرالیسم (پیروی از "هوس و رأی و قیاس") در میان موحدان، چهره دین با تولید دردها و رنجهای بشری آلوده گردد:

"بدانید که نه از علم خدا و نه فرمان اوست که کسی از خلق خدا دین را پیرو هوس و رأی و قیاس گیرد" (امام صادق، وسائل الشیعه، جلد ۲۷، ص ۳۷).

پیامدهای زیانبار "دین زدگی"

اما دین آنگاه "پیرو هوس و رأی و قیاس" قرار می گیرد که از فلسفه و کارکرد راستین خود (هدایت دلها و اندیشه ها بسوی حقیقت هستی و ارزشهای عام انسانی) جدا شده و در قامت **تزویر** همدست **زر و زور** گردد. در این دگردیسی، "دین" رسمیت می یابد و بسان یک نهاد قدرت ازخودبیگانه به قالبسازی افکار و عقاید و رسوم دینی در جامعه جهت تأمین منافع اربابان زر و زور همت می گمارد. بدینگونه، حقیقت خداپرستی و معیار عینی نیکی و کمال گم می شود؛ بجای خدا اربابان "دین" پرستیده می شوند؛ و این اربابان دین هم بندگان خدا را با دروغ و نیرنگ به تفرقه و گمراهی و بیزاری از یکدیگر کشانده و آنها را استثمار و استحمار می کنند:

"یهودیان گفتند: عزیز فرزند خداست! و مسیحیان گفتند: مسیح فرزند خداست! این سخنانی است که از دهان خویش می گویند (سخن پیامبران آنها نبوده است)، که هماهنگ با گفتار کافران پیشین است (که برای خدا فرزند و شریک قائل بودند). خدا آنها را بکشد! کجا به دروغ رانده می شوند؟ آنها (اهل کتاب) احبار و رهبان (روحانیون) خویش را بجای خدا به اربابی گرفتند (و پس از توحید به شرک گراییدند)، و (نیز) مسیح فرزند مریم را (بجای خدا پرستیدند)؛ در حالیکه دستور نداشتند جز آنکه خدای یگانه را پرستش کنند که معبودی جز او نیست. او منزه است از آنچه شریک او قرار می دهند" (توبه، ۳۰ و ۳۱)؛

"ای کسانیکه ایمان آورده اید! (بدانید و آگاه باشید!) همانا بسیاری ازاحبار و رهبان (روحانیون یهودی و مسیحی) اموال خلق را به ناحق می خورند و از راه خدا باز می دارند (بندگان خدا را بندگان خویش می خواهند)؛ و آنانکه زر و سیم می اندوزند و در راه خدا انفاق نمی کنند به عذابی دردناک بشارت ده (متولیان رسمی دین در استثمار خلق با حاکمان و مالکان شریکند)" (توبه، ۳۴).

بگفته ماکس پلانک، اگر پیروان ادیان گوناگون در تاریخ، حقیقت خداپرستی و انسانی بودن شعائر خود را درک می کردند، از رنجها و جنگها و هدر رفتن انرژیهای بسیاری جلوگیری می شد. وی افسوس می خورد که:

"از چنین انرژیهایی، اگر بجای نابود کردن یکدیگر با هم متحد می شدند، چه کارها که ساخته نبود" (همان منبع، ص ۱۶۴)؛

و علت اجتماعی این ویرانگری و تباهی تاریخی هم "دین زدگی" و تعصب به شکل و ظاهر دین است. اما اگر دینداران فلسفه دین و حقیقت وحی را که همانا یکتاپرستی و رشد و همبستگی پایدار انسانی در آزادی از بندگی غیر خداست فهم کرده بودند، به زور و خشونت در دین میدان نمی دادند و داوری در میان ادیان را هم به خدا می سپردند:

"در دین اجباری نیست؛ همانا (راه) رشد و کمال از گمراهی و انحطاط (جدا و) آشکار است؛ پس آنکس که از گردنکشان روی گرداند و به خداوند یکتا بگرود، همانا به دستاویزی استوار آویخته که گسستی در آن نیست؛ و خدا بس (به سخنان و احوال مردم) شنوا و داناست" (بقره، ۲۵۶)؛

"همانا آنانکه ایمان آوردند، و آنانکه یهودی شدند، و صابئین و مسیحی و مجوس، و آنانکه (از میان آنها یا جز آنها) شرک ورزیدند، همانا خدا روز قیامت میان آنها داوری می کند. بی گمان خدا بر همه چیز (از عقاید و احوال و اعمال پیروان ادیان گوناگون) گواه است" (حج، ۱۷)؛

"همانا کسانیکه (به اسلام) ایمان آوردند، و (نیز) یهودیان و عیسویان و صابئین، هر کس (از میان آنها) به خدا و روز بازپسین ایمان آورد و عمل صالح (کردار نیک و شایسته) انجام دهد، پاداش او نزد پروردگار است؛ بر ایشان نه ترسی (از آتش دوزخ) است و نه اندوهگین شوند" (بقره، ۶۲).

و اینست فلسفه دعوت پیامبر و قرآن از "اهل کتاب" که با حق حفظ آداب و شعائر دینی خود حول یکتاپرستی و مبارزه با پرستش مخلوق متحد شوند:

"بگو ای اهل کتاب! بیایید به سوی کلمه مشترک میان ما و شما (توحید) که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم؛ و (نیز) برخی از ما برخی دیگر را بجای خدا خداوندگار خویش نگیرد (به شرک و بندگی غیر خدا پایان دهیم). پس اگر (به شما) پشت کردند، بگویید: گواه باشید که ما مسلمان هستیم!" (آل عمران، ۶۴)؛

فلسفه بعثت محمد اساسا **توحید** بود؛ بیرون آوردن بندگان خدا از پرستش، پیمان و فرمان غیر خدا:

"و همانا در میان هر ملتی پیامبری را برانگیختیم که (بگوید:) خدای یگانه را بپرستید و از (فرمانبری) طاغوت (مستبد سرکش) دوری کنید. پس برخی از آنها را خدا هدایت کرد و برخی از ایشان به گمراهی فرو افتادند. پس در زمین بگردید و بنگرید که سرانجام تکذیب کندگان (دعوت توحیدی) چگونه بود" (نحل، ۳۶)؛

"امام علی: خدای متعال محمد را به حق برانگیخت تا بندگان خود را از پرستش بندگانش به پرستش خود، و از پیمانهای بندگانش به پیمانهای خود، و از اطاعت بندگانش به اطاعت خود، و از ولایت بندگانش به ولایت خود در آورد" (فیض کاشانی، وافی، جلد ۳، بخش ۴، ص ۲۲).

فصل سوم:

حقیقت وحی

جایگاه وحی در معارف انسانی

آیا خدا تنها در ذهن انسان است، و با نابودی این موجود از میان می رود؟ فکر و استدلال صرفا علمی از پاسخ به این پرسش ناتوان است؛ اما هستی شناسی تحلیلی، فلسفه تجربی – تعقلی و انسان شناسی علمی – فلسفی می گوید که خدا پیش از جهان و انسان هم بوده و پس از آنها هم خواهد بود؛ و حیات انسانی هم پایدار و فرایاز است (دفاتر دوم و سوم: "هستی شناسی و تبیین آفرینش" و "انسان شناسی و فلسفه اخلاق"). این حقیقت فلسفی پایه بینش و رفتار دینی است.

شناختهای علمی در پهنه طبیعت بیجان و جاندار (گیاهی و جانوری) مبتنی بر اندازه گیریهایی هستند که در محدوده های بسیار کوچک زمانی – مکانی انجام می شوند؛ اما سنگ بنای علوم طبیعی نه این اندازه های ذاتا متغیر بلکه "ثابتهای عمومی"[45] می باشند. این اندازه های ثابت و تغییرناپذیر به حالات و کیفیات متفاوت و متغیر، فرد اندازه گیر و یا به زمان – مکان اندازه گیری بستگی ندارند. در مکتب معرفت شناختی پوزیتیویسم (اصالت حس) این ثابتها "اختراعات مفید ذهن" برای تسهیل کار پژوهش و اندازه گیری می باشند؛ اما در حقیقت، آنها گواه آشکاری هستند بر وجود یک نظم عام ثابت در طبیعت و حقیقتی مستقل از انسان در هستی. وجود ثابتهای مطلق چون کوآنتوم اولیه الکتریسیته و کوآنتوم اولیه عمل، با هر روشی که تعیین گردند، همواره تأیید می شوند و لذا:

"می توان گفت که حد نهایی پژوهش علمی کشف چنین ثابتهایی و ربط دادن مجموع فرآیندهای فیزیکی و شیمیایی به آنهاست" (ماکس پلانک، تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۱۹۶).

نظم حاکم بر طبیعت (بیجان و جاندار)، جامعه، تاریخ و نفس انسان بر پایه "ثابتها" استوار است؛ و این نظم ها و قوانین مربوطه به ما یادآوری می کنند که جهان واقعی تابع قوانینی مستقل از وجود انسان (پژوهنده) است. قانون ثقل و تعادل مکانیکی، قوانین عام زیست شناختی و ژنتیک، و قوانین عام تغییر و تحول (دیالکتیک عینی) مستقل از انسانند. این قوانین همواره، با و بی انسان، مصداق پیدا کرده

---

[45] شش ثابت عمومی کشف شده در علم فیزیک که ثابتهای طبیعت بیجان هستند عبارتند از:ثابت گرانش، سرعت نور، بار الکترون، جرم الکترون، جرم پروتون و ثابت پلانک؛ ثابتهای دانش زیست شناسی نیز عبارتند از قانون ژنتیک و قوانین عام و بنیادی حیات؛ و ثابتهای انسانی (ویژگیهای بنیادی انسان و قوانین عام تغیر و تحول اجتماعی) هم در کار هستند که در علوم انسان شناسی، روانشناسی، اخلاق و جامعه شناسی تاریخی بررسی شده اند؛ و همه این ثابتها هم پایه **جهان بینی توحیدی** اند.

است. نظم و قوانین عمومی در هستی مادی نشانگر حاکمیت اراده ای حکیمانه در جهان، و نیز غایت و هدفمندی آفرینش است. فهم و دریافت این حقیقت وجه همت ادیان توحیدی و شعائر آنها بوده است. دانشمند فیزیک هم آنرا از قوانینی چون "اصل حداقل عمل" (principle of least action) به خوبی در می یابد:

"از میان همه فرآیندهایی که بتوان آنها را قادر به منتقل ساختن یک دستگاه، در مدتی معین، از حالتی معین به حالت معین دیگری فرض کرد، عملا آن فرایندی روی خواهد داد که به ازای آن مقدار انتگرال برای این فاصله زمانی از همه کمتر باشد"؛ لایب نیتس و موپر تیوس، نخستین کاشفان این قانون **"چنین می اندیشیدند که نشانه ملموس حکمتی بهره مند از قدرت مطلقه را که بر این عالم فرمانرواست یافته اند" (همان منبع، ص ۱۷۳ – ۱۷۲).**

بنابراین، اگر هدفمندی نظم در تکامل جهان زیستمند، و قوانین عام و خاص زیست شناختی، آشکار و نمایان است، اما نظم حاکم بر طبیعت بیجان نیز با این هدفمندی موافق می نماید **"هر چند که حقیقت و کنه آن برای ما ناشناختنی باشد"** (همان منبع، ص ۱۷۴)؛ و اگر پایه خداشناسی و دین توحیدی بر نظم ثابت، هدایت شده و هدفمند هستی مادی استوار است، جایگاه معرفتی آن در جهان انسانی نیز باید بی بدیل و تغییرناپذیر باشد.

نگاه عام جهان بینانه و اخلاقی دین می تواند با نظریه های عام علوم طبیعی و انسانی هماهنگ باشد؛ اما حوزه معرفتی، روشهای پژوهشی و زمینه کار این دو کم یا بیش متفاوتند. نه علم به حکمت اخلاقی و هدایت عمل انسانی کاری دارد، و نه دین به مقدار ثابتهای عمومی طبیعت؛ اما این تفاوتها در متن یک تشابه بنیادی جای گرفته اند:

"مسئله وجود و ماهیت قدرتی برین و حاکم بر عالم، میان مذهب و دانش مشترک است و... در قبول نظامی معقول در جهان که مستقل از انسان باشد همداستانند... مذهب برای آنکه ما را به این حقیقت دلالت کند از شعائر خاص خود کمک می گیرد، و علوم طبیعی آنرا در کران افق اندازه گیریهای مبتنی بر گواهی حواس کشف می کنند. بنابراین هیچ چیز ما را از آن باز نمی دارد که این هر دو قدرت اسرار آمیز، یعنی نظام جهان علوم طبیعی و خدای مذهب را یکی بدانیم. نیاز ما به معرفت، که در جهت دید همگنی از جهان سیر می کند، بیشتر یک چنین اینهمان سازیی را از فکر ما خواستار است" (همان منبع، ص ۱۷۵).

تفاوت ایندو معرفت اساسا در اینستکه:

"برای مذهب، خداوند در آغاز هر اندیشه ای است و برای دانش در انجام اندیشه به میان می آید... این فرق با نقشهای متمایزی وفق دارد که مذهب و دانش در زندگی انسان ایفاء می کنند. دانش برای شناختن ضرور است و مذهب برای عمل کردن. ادراکات حسی ما تنها پایه های استوار معرفت ما هستند. برای پرس و جو از طبیعت، مرد دانشمند باید وجود نظامی جهان شمول را که از قوانینی پیروی می کند مسلم گیرد. اما عمل راه دیگری در پیش می

گیرد. ما در هر لحظه ناگزیر از اخذ تصمیم هستیم و برای اینکار نمی توانیم به انتظار روزی بنشینیم که دانای مطلق شده باشیم." (همان منبع، ص ۱۷۷ – ۱۷۶)؛

"مذهب و دانش نافی یکدیگر نیستند بلکه مکمل یکدیگرند. برجسته ترین دانشمندان جهان چون کپلر، نیوتن، لایب نیتز در عین حال مردانی عمیقا مذهبی بوده اند... این دو راه متباعد نیستند بلکه به موازات هم پیش می روند و در بینهایت به یک هدف می رسند" (همان منبع، ص ۱۷۸ – ۱۷۷).

اگر هدف نهایی پژوهش در **علم** کشف ثابتها و کارکرد آنها در طبیعت است، و **عقل** نیز در پی دریافت و فهم حقیقت ثابت هستی است، آرمان و هدف نهایی **دین** و گرایش دینی (توحیدی) نیز دستیابی به آزادی و کمال با ایمان به حقیقت واحد و تغییرناپذیر هستی، و عمل بر وفق اراده آفریدگار هستی است. جلوتر خواهیم دید که علم و حتی فلسفه با وجود هماهنگی با دین در هدف ذاتا نمی توانند جایگزین دین در رهبری اندیشه و رفتار انسانی باشند؛ زیرا وابستگی علم به تجربه نو بنو شونده و حواس محدود، و وابستگی فلسفه به علم، این دو معرفت انسانی را ناتوان از تبیین واقع بینانه هستی و انسان ساخته است. اما سرچشمه جوشان دین (توحیدی) **وحی** است:

چیستی و ویژگی وحی؛

مرزهای معرفت شناختی وحی

چنانچه در کتابهای پیشین به کرات آمد، هر پدیده ای را باید در قلمرو ویژه خود بازشناسی کرد؛ و نیز از گرایش به تجربه حسی آنچه اساسا به تجربه در نمی آید دوری کرد. در این کتابها از محدودیت منابع شناخت انسان (حواس پنجگانه و عقل) در شناخت خدا، روح، رستاخیز و... سخنان بسیاری گفته شد که رجوع خوانندگان به آنها (معرفت شناسی و فلسفه علم، بخش هشتم؛ هستی شناسی و تبیین آفرینش، بخشهای نهم و سیزدهم؛ انسان شناسی و فلسفه اخلاق، صفحات ۲۷۹ – ۲۶۳) برای بررسی پدیده وحی مفید خواهد بود. در اینجا نیز باید بگوییم که پدیده وحی قابل شناخت تجربی نیست، و علوم روانشناسی و زبانشناسی و غیره صلاحیت بررسی و تبیین این پدیده را ندارند؛ جز آنکه راه فهم وحی و کیفیت ویژه آن را هموار می سازند. بنابراین، باید از وسوسه تجربه کردن و بازتولید وحی گذشت و به فهم معنا و کارکرد اجتماعی – تاریخی آن بسنده نمود؛ زیرا اگر سازوکار انتقال پیام خدا به ذهن و زبان پیامبران (وحی) قابلیت پژوهش علمی را ندارد، ارزش معرفتی و نتایج اجتماعی – تاریخی آن چنان آشکار و برجسته است که وجود این پدیده ویژه و حقانیت آنرا اثبات می کند. بنابراین، ماهیت و سازوکار وحی جدای از نشانه ها، آثار و نتایج عینی آن است؛ و این جداسازی، راه فهم اصولی معنا و کارکرد وحی و

نبوت را هموار خواهد کرد. باری، اگر **خدا** را غیر مستقیم و به واسطه هستی مادی محسوس می توان شناخت، و **روح** انسان هم تنها بواسطه آن آثار روحی که به تجربه در می آیند قابل شناخت است، **وحی** نیز از نشانه ها و آثار و نتایج اجتماعی – تاریخی آن شناخته می گردد. در باره پدیده وحی و نبوت همچنین پرسشهایی مطرح است که پاسخ بدانها برای فهم این مقوله بنیادی ضروری می نماید:

آیا **وحی** یک توانمندی عام و یا خاص ذهنی – روانی، و بعبارتی یک رابطه یکجانبه از سوی انسان با خدا است؟ آیا وحی ارسال پیام از جانب خدا برای برگزیده ای "دلخواه"، و بعبارتی یک رابطه صرفا یکجانبه و شخصی از سوی خدا با انسان است؟ آیا وحی تنها شکل ارتباط خدا با انسان است؟ آیا وحی کارکرد اجتماعی – تاریخی (محدود یا نامحدود) دارد؟ آیا وحی پدیده ای از متن مناسبات دوجانبه انسان – خدا است؟ در اینصورت، نسبت وحی و عقل، علم خدا و علم انسان، کلام خدا و فهم انسان چیست؟ و... در این فصل و فصل بعدی، کوشش می شود این پرسشها و پاسخهای مربوط به آنها بررسی شوند.

محدودیت معرفت شناختی وحی که یکسوی آن به هستی مطلق و اراده او بر می گردد، و نیز **معجزه**[46] که آنهم به وحی و نبوت گره خورده است، سازوکار وحی را برای انسان پیچیده و همچنان ناشناخته ساخته است. وحی و نبوت در تداوم تکاملی اصل **هدایت** در هستی است؛ و چیزی جز هدایت خاص انسان در فاز تاریخی تکامل او نیست. برای فراهم آمدن زمینه فهم وحی باید نخست به رابطه انسان با خدا توجه کرد. برای انسان امکان شناخت مستقیم خدا نیست؛ و او تنها بواسطه آفریده های خدا به وجود او پی می برد ("هستی شناسی و تبیین آفرینش"، بخشهای نهم و سیزدهم). بنابراین، ارتباط انسان با خدا

---

[46] معجزه نیز بنا بر ضرورت تاریخی رخ می دهد و کیفیت آن نیز متغیر است. در لغت، معجزه به معنی انجام کاری است که دیگران در انجام آن ناتوان هستند؛ اما معجزه بیرون از نظم عینی حاکم بر جهان نیست، هر چند این نظم ناشناخته، پیچیده، عالی و استثنایی باشد. این پدیده ضروری برهانی قاطع بر نبوت پیام آوران خدا برای مردمان عصر است و همگام با تکامل فرهنگی – اجتماعی "انسان تاریخی" نیز از اشکال فیزیکی و مادی محسوس به اشکال فرهنگی نامحسوس تکامل می یابد. اگر در نخستین بعثت های توحیدی، معجزه های فیزیکی از ضرورتی تاریخی برخوردار بوده اند، پایان اینگونه معجزات در بعثت محمد نیز ضرورت تاریخی داشت؛ و از اینرو درخواستهای نابهنگام کافران عصر محمد قاطعانه رد شد:

"و گفتند هرگز به (دین) تو ایمان نمی آوریم تا آنکه برای ما از زمین چشمه ای بشکافی؛ و یا ترا باغی از خرما و انگور باشد و جویها در میان آن جاری کنی؛ و یا پاره هایی از آسمان را (بر سر ما) فرود آوری، چنانکه می پنداری! و یا خدا و فرشتگان را پیش روی ما بیاوری (که آنها را با چشمان خود ببینیم!)؛ یا ترا خانه ای از زر باشد؛ یا در آسمان بالا روی و (اگر هم بالا روی) هرگز بالا رفتنت را باور نکنیم تا (از آنجا) بر ما نامه ای بفرستی که بخوانیمش (؟!). بگو منزه است پروردگار من، آیا من جز بشری هستم به رسالت آمده؟ و مردم را چیزی از آنکه (به دعوت پیامبران) ایمان آورند باز نداشت؛ جز آنکه گفتند: آیا خداوند بشری را به رسالت برانگیخته است؟" (بنی اسرائیل، ۹۴ – ۹۰).

از آیات فوق چنین بر می آید که مردمان اعصار کهن از پیامبران قویا انتظار انجام کارهای "فوق بشری" داشته اند؛ و اگر گاه پاسخ به این انتظارات در آن اعصار معقول و حتی ضروری می نمود، اما در عصر محمد (خاتم پیامبران) دیگر این انتظارات نامعقول و ناضرور بود و مردم باید "پیامبر" را هم از جنس خود دانسته، در آیات تکوینی و تشریعی (هستی و قرآن) تحقیق و تعقل کرده و به حقانیت محمد و خدای او پی ببرند. باری، اگر آتش بر ابراهیم سرد شد و عصای موسی مار گشت، و عیسی بیماریهایی (پیسی، نابینایی...) را درمان کرد که پزشکان عصر از درمان آنها ناتوان بودند، معجزه محمد نیز همانا معجزه علمی – فرهنگی (قرآن) است که با به چالش کشاندن مردم (دعوت برای آوردن مانند آن) همراه است؛ و این خود از دلایل و ضرورتهای ختم رسالت و پایان کار انبیاست. تفاوت کیفی معجزات به تکامل فرهنگی – تاریخی انسان که در تفاوت شرایط اجتماعی و عادات و نیازهای او خود را نشان می دهد، مربوط می شود. از امام کاظم در باره تفاوت معجزات موسی و عیسی و محمد پرسش بعمل آمد؛ و او چنین پاسخ داد که: در عصر موسی جادوگری رواج داشت، و عصای موسی جهت ابطال سحر بود؛ در عصر عیسی بیماریهای درمان ناپذیر رایج بود، و شفای این بیماران حجت را بر مردم تمام کرد؛ اما آنگاه که محمد مبعوث شد، بلاغت و فصاحت در گفتار رواج داشت، و پند و حکمت قرآن در بلاغتی بی نظیر حقانیت آنرا به مردم نشان داد (کافی، جلد اول، ص ۲۴؛ الوافی، جلد اول، ص ۱۱۳ – ۱۱۰).

صرفا معنوی است؛ و انسان در این رابطه نیاز تکاملی خود یعنی جهتگیری بجانب "هستی مطلق" (خدا) و پرستش او را برآورده می سازد ("انسان شناسی و فلسفه اخلاق"، بخش هفتم). انسان بر پایه عقل و فطرت و عاطفه با خدای هستی رابطه معنوی برقرار میکند؛ و این رابطه هم یکجانبه، بی معنا و بدون نتیجه عملی نیست؛ بلکه پاسخ شایسته خود را بصورت "یاری"، "هدایت" و "استواری گامها" از جانب خداوند یکتا دریافت می دارد:

"مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم (بپذیرم)" (مؤمن، ۶۰)؛

"پس مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم (به خود وانگذارم)" (بقره، ۱۵۲)؛

"ای کسانی که ایمان آورده اید! اگر خدا را یاری کنید، خدا (نیز متقابلا) شما را یاری می کند و گامهایتان را استوار می گرداند" (محمد، ۷)؛

"همانا آنانکه ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، پروردگارشان آنها را در (پرتو) این ایمان هدایت می کند" (یونس، ۹)؛

"آنها که در راه ما به کوشش برخیزند، هر آینه ما راههای (هدایت) خویش را به آنها نشان خواهیم داد؛ و همانا خدا با نیکوکاران است" (عنکبوت، ۶۹).

ارتباط معنوی انسان با خدا گاه، بنا بر ضرورتهای تاریخی (**هدایت ویژه**)، با محوریت خدا و به شکل **وحی** (سروش) و اشکال مشابه دیگر پاسخ داده می شود. از آنجا که ذهن انسان توان برقراری ارتباط مستقیم با خدا و فهم مستقیم پیام او را ندارد، سخن گفتن خدا با انسان بگونه ای دیگر است:

"هیچ بشری نبوده است که خدا با او سخن بگوید؛ مگر بصوت وحی، یا از پس پرده، و یا اینکه پیکی بفرستد؛ پس او به اذن خدا وحی می کند آنچه را که بخواهد؛ همانا او والا مرتبه ای حکیم است" (شوری، ۵۱).

رابطه ویژه خدا با انسان بر پایه رابطه نخستین (نیایش انسان و اجابت پروردگار)، و بنا بر ضرورت تاریخی (نیاز به بعثت نوین)، شکل می گیرد؛ و هیچ پیامبری هم بدون پاکسازی ذهن از شرک و ستم و فساد، و پرورش طبیعت متعالی انسانی خود با نیایش خالصانه به درگاه آفریدگار یکتا، شایستگی این رابطه ویژه را بدست نیاورده است. اما این رابطه نیز، چنانکه از مضمون آیه فوق بر می آید، کیفیات متفاوتی دارد. وحی یا **سروش** در معنای عام خود یک پیام رسانی پنهان و نامحسوس در هستی است و اختصاص به پیام آوران خدا ندارد. خداوند به پدیده های طبیعی (زمین و آسمان، زنبور عسل و...) و فرشتگان نیز وحی فرستاده است؛ و اینکار قاعده عمومی **هدایت** و **هدفداری** را در نظام آفرینش بیان می کند:

"پس هفت آسمان را در دو روز (مرحله) پدیدار ساخت؛ و در هر آسمان امر (نظام و قوانین) آنرا وحی کرد" (فصلت، ۱۲)؛

"و پروردگارت به زنبور عسل ماده وحی کرد که در میان کوهها و درختان و داربستها منزل گزین" (نحل، ۶۸)؛

"و به مادر موسی وحی کردیم که او (موسی) را شیر ده؛ و آنگاه که (مأموران فرعون به شما مظنون شوند و تو) بر او بیمناک شدی؛ پس او را به دریا (رود نیل) بیانداز و (از اینکار) نترس و اندوهگین مشو که ما او را به سوی تو باز می گردانیم و او را از پیامبران قرار می دهیم" (قصص، ۷)؛

"هنگامی که پروردگار تو به فرشتگان وحی کرد که من با شما هستم! پس آنها را که ایمان آوردند ثابت قدم گردانید" (انفال، ۱۲).

در باره وحی به کائنات (فصلت، ۱۲) باید دانست که مطابق با علم نوین فیزیک قاعده عمومی هدایت و هدفداری بر بنیادی ترین ذرات ماده بیجان نیز حکمفرماست:

"نور از میان همه مسیرهایی که از ستاره به چشم مشاهده کننده می رسند، همواره مستقیم ترین مسیر را اختیار کند. بنابراین فوتونهایی که تشعشع نورانی از آنها مرکب است همچون موجوداتی برخوردار از موهبت عقل رفتار می کنند. از میان همه منحنی های ممکن همواره آن منحنی را اختیار می کنند که سریعتر از همه رهنمون به مقصود است" (ماکس پلانک، تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۱۷۲)؛

"از میان همه فرایندهایی که بتوان آنها را قادر به منتقل ساختن یک دستگاه، در مدتی معین، از حالتی معین به حالت معین دیگری فرض کرد، عملا آن فرایندی روی خواهد داد که به ازای آن مقدار انتگرال برای این فاصله زمانی از همه کمتر باشد" (همان منبع، ص ۱۷۳ – ۱۷۲).

اما وحی به پیامبران خاص است و پاسخگوی نیاز انسان به هدایت در فاز تاریخی تکامل می باشد:

"گفتیم (باید) همگی از آن ("بهشت" نخستین) فرود آیید (و در جور و ستم و قهر و خشونت و دشمنی کار و زندگی کنید)؛ تا آنگاه که رهبر و راهنمایی از جانب من به شما برسد؛ پس آنها که تابع هدایت من شوند نه بر ایشان بیمی هست و نه اندوهگین شوند؛ و (اما) آنها که حق را پوشاندند و نشانه های ما را دروغ پنداشتند، یاران آتشند که در آن خواهند ماند" (بقره، ۳۸ و ۳۹).

معرفتی که از راه وحی به انسان می رسد، از توان و دسترس انسان و منابع شناخت او (عقل و تجربه) دور است؛ بدین معنی که همچون دیگر معارف در فرآیند اجتماعی – تاریخی تجربه و تعقل انسانی، که خطا پذیر هستند، بدست نمی آید:

"خداوند کتاب و حکمت را بر تو فرو فرستاد؛ و آنچه را که نمی توانستی بدانی به تو آموخت" (نساء، ۱۱۳).

انسان در فاز تاریخی تکامل به این معرفت حقیقی سخت نیازمند بوده است؛ و اگر عقل و تجربه انسانی برای هدایت کافی بود، انگیزه "ثروت ابدی و پادشاهی زوال ناپذیر" او را گمراه نمی کرد؛ و به فرض گمراه شدن، راه برون رفت از شرک و آز و ستم و کینه را خود می یافت. اما تجربه انسانیت در فاز تاریخی تکامل، که در تبیین نمادین قرآن نیز بخوبی نمایان است، نشان داد که این عقل "چاره اندیش" و "آینده نگر" در برابر انگیزه یاد شده نهایتا سپر انداخته و حتی در خدمت تحقق مقاصد آن در می آید. "عقل" اولیه آدم، پیشوای انسانیت، تسلیم "وسوسه ابلیس" شد و سراب "ثروت ابدی و پادشاهی زوال ناپذیر" او را از بهشت رفاه و دوستی و برابری بیرون کرد؛ و تنها بدنبال "دریافت کلمات پروردگار" **(وحی)** بود که **عقل آزاد** (از انگیزه های برتری جویانه) او را بسوی حق و کمال هدایت نمود:

"سپس آدم از پروردگار خود کلماتی دریافت (و بر آموزه ها و انگیزه های نخستین خویش چیره شد) و (خدا هم) توبه او را پذیرفت؛ همانا او توبه پذیر و مهربان است" (بقره، ۳۷).

نیم نگاهی به نگاه مسیحی اندر نسبت عقل و وحی

وحی مسیحی دو بعد متمایز **تجسمی** و **کلامی** دارد. ادبیات مسیحی از سده های نخست میلادی تاکنون از وحی بمثابه "تجسد خدا در عیسی" و نیز در زمینه ابلاغ حقایق هستی و پیام الهی در "کتاب مقدس" از طریق "الهام معنا" به حواریون عیسی یاد می کند. در این دیدگاه، وحی به پیامبران تا پیش از عیسی "ناقص" بود؛ اما با "تجسد خدا در عیسی مسیح" وحی به کمال رسید و دوره نبوت و شریعت هم پایان گرفت**!** شریعت موسی راهگشای پاک شدن انسان از "گناه اولیه" نبود؛ پس "پدر آسمانی" فرزند خود را بصورت بشر به تاریخ آورد تا قربانی شود و انسان نجات یابد؛ و این تنها راه ممکن برای پاک شدن از گناه نخستین بود**!؟** ایده تثلیث و تجسد گویا بدست **پولس** (شائول یهودی) که پس از وفات عیسی به کیش نوین درآمد، وارد مسیحیت شد و آنرا به شرک و فساد عقیدتی – اجتماعی آمیخت. عیسی بن مریم **پطرس** را جانشین خود ساخته بود؛ اما پولس مدعی شد که رسالت پطرس محدود به یهودیان بوده است، و او تبلیغ دین عیسی را در میان غیر یهودیان عهده دار است**!** پولس هم "ایمان" را کافی دانست و به **عمل صالح** که اصولا نمود بیرونی و مکمل ضروری **ایمان** است بی توجه بود.

اما در بعد کلامی، کلیسا بر این دیدگاه است که بر عیسی وحی نشده است؛ زیرا وحی بر کسی که خود ذات خدایی دارد، بی معناست. اناجیل چهارگانه (مرقس، متی، لوقا و یوحنا) پس از صعود عیسی به آسمان بر نویسندگان آنها وحی شده است و همگی برای مسیحیان معتبر هستند. پس از مرگ دوازدهمین حواری عیسی هم باب وحی بسته شد.

تعیین نسبت عقل و وحی چالش دیرینه اندیشمندان مسیحی بوده است. اندیشمندان دینی سده های نخست میلادی در این زمینه به دو دسته بزرگ تقسیم شدند. کسانی چون **یوستینوس، کلمنس اسکندرانی** و **اوریگنس مصری** در پی آشتی و تعامل عقل و وحی برآمدند؛ هر چند نتیجه کار آنها جز تطبیق وحی مسیحی بر دستاوردهای "فلاسفه یونانی" نبود. در برابر این دسته، کسانی چون **گرگوریوس نیسانی** و **ترتولیانوس** با تفسیر عرفانی مسیحیت به مقابله برخاسته و فلسفه را دشمن دین شمردند. **آگوستین** کوشید راهی در میانه این دو دسته برگزیند. وی کارکرد عقل را در ایمان دینی ضروری دانست: عقل در مرحله پیش از وحی اذهان را آماده دریافت آن می کند، و در مرحله پس از وحی نیز به فهم آن کمک می کند؛ اما وحی و ایمان از "فیض خدا" نشأت می گیرد. وی تاریخ انسان را نیز بر این پایه تبیین کرد: از ارتکاب "گناه نخستین" تا ظهور عیسی مسیح دوره حاکمیت عقل است؛ ظهور عیسی که "تجسد خدا در پسرش" بود دوره وحی مجسم و ایمان بود؛ و پس از آن نیز باز عقل (برای فهم "تجسد") حاکم می شود. **اریژن** در سده نهم میلادی تبیین مسیحی تاریخ را تکامل بخشید و تاریخ را به سه دوره تقسیم کرد: در دوره نخست، عقل انسان بدلیل گناه توان حقیقت یابی خود را از دست داده و نیازمند وحی مسیحی برای دستیابی به حقیقت گردید؛ زیرا وحی نازل شده بر پیامبران بنی اسرائیل تنها توانست انسان را متوجه گناه سازد. در دوره "تجسد"، ایمان به وحی عقل انسان را به درک حقایق توانا گرداند؛ و در ظهور دوباره عیسی در آخرالزمان، عقل و وحی به یگانگی رسیده و "عقل نورانی" جایگزین وحی و ایمان می شود. **آبلار** (سده ۱۱ م.) در ستایش عقل و حکمت گفت که فلاسفه یونانی، رومی، یهودی و مسلمان همگی به حقیقت دست یافتند؛ پس عقل طبیعی انسان برای شناخت خدا کافیست. عقل ذاتا توان دریافت وحی و دستیابی به حقیقت را دارد و معیار درک دین است. کارکرد تاریخی وحی و ماهیت عقل (آزاد و خلاق؟ یا دربند و نازا؟) نزد آبلار مبهم است. **آنسلم** (سده ۱۱ م.) عقل را پایه ایمان نساخت؛ اما به تقابل ایندو هم معتقد نبود. ایمان را مقدم بر عقل و تجسد را عقلانی شمرد؛ زیرا جز تجسد و مصلوب شدن هیچ راه عقلانی برای نجات انسان از گناه موجود نبود!؟ در تعیین نسبت عقل و وحی، و فهم معنا و کارکرد آنها، آنسلم نیز همچون آبلار دچار ابهام و تناقض و آشفتگی است. **آکویناس** (قرن ۱۳ م.) هم در تعیین این نسبت و فهم جایگاه و کارکرد واقعی عقل و وحی سر در گم بود؛ و بی آنکه به این مهم دست یابد، گفت: حقیقت هم در مسیحیت و هم در فلسفه مشایی است! وی از یکسو گفت کار وحی هدایت عقل بسوی حقیقت است؛ و از سوی دیگر معترف بود که عقل می تواند حقیقت (یگانگی خدا) را دریابد؛ اما دریافت تثلیث با ایمان و نه عقل میسر می شود! باور تعبدی به مقوله ای نامعقول بنام تثلیث آکویناس را هم گرفتار تناقض و اغتشاش نظری ساخت. وی که عقل را برای دریافت توحید ستایش کرده بود، سرانجام آنرا خوار کرد و برای داوری و سنجش "مفاهیم وحیانی" (بخوان: تثلیث و تجسد و قیام)، ناصالح شمرد. ایمان تعبدی به اصول اعتقادی یاد

شده، اصل توحید و نیز فهم تاریخی وحی و نبوت را از عقلانیت و معنای حقیقی خود دور ساخت. تعیین نسبت عقل و وحی در مسیحیت نیازمند دور شدن از اصول اعتقادی نامعقول و دیگر فلسفه های "جذاب" زمانه بود. **کونگ** (سده ۲۰ م.) برای فهم حقیقت وحی نخست کوشید ذهن خود را از باورهای مسلط پاک سازد. وی تجسد و الهیت عیسی را انکار کرد و گفت: عیسی "انسانی خاص" و "شاهکار خلقت خداوند" بوده است؛ و اناجیل (تحریف شده) هم از خطا برکنار نیستند. این دیدگاه اصیل مسیحی تازگی نداشت، و قرنهای بسیاری پیش از او **آریوس** اسقف بزرگ مسیحی در عهد **کنستانتین** الهیت مسیح را نپذیرفت و گفت که عیسی بن مریم همچون پیامبران پیشین بشری بود که از جانب خدا به رسالت آمده بود.

پس از برداشت خشک و نامعقول "اصحاب مدرسه" و اربابان زورمدار کلیسا از وحی، اندیشمندان مسیحی در عصر سرمایه داری لیبرال وحی را مطابق با نیازهای مدرنیته بر پایه "تجربه دینی" و "کنش عاطفی" تفسیر نمودند. تسلط تدریجی ماده گرایی، مکانیسیسم (تبیین جهان بر پایه اصول عام مکانیک)، مکاتب معرفت شناختی یکجانبه نگر، طبیعت گرایی، انسان گرایی و لیبرالیسم در جوامع سرمایه داری، الهیات مسیحی را ناگزیر از تحول و انطباق با مکاتب نوین گرداند. مخالفت بیخدایان و ماده گرایان با وحی طبیعی بنظر می آمد؛ اما بسیاری از "خداشناسان" نیز زیر تأثیر مکاتب نامبرده ضرورت وحی و نبوت یا هدایت ویژه در فاز تاریخی تکامل انسان را منکر شدند. این گرایش (**دئیسم**) اساسا در انطباق با نیازهای اجتماعی – فرهنگی لیبرالیسم سرمایه داری پدید آمد؛ هر چند ریشه های نظری آن به فلسفه مشایی یونان باستان و سده های میانه (الهیات مکانیکی ارسطو و فلاسفه مدرسی) هم می رسد. در دئیسم، که "خداباوری طبیعی و غیر دینی" خوانده شده است، جهان انسانی همچون طبیعت یک ماشین عظیم پیچیده است که سازنده آن (خدا!) آنرا بدقت تنظیم و سپس به حرکت در آورده است. بنابراین، انسان دیگر نیازی به دستگیری و هدایت الهی در تاریخ خود احساس نمی کند؛ و منابع انسانی معرفت نه تنها برای شناخت هستی و حقیقت آن، بلکه برای رهبری عمل اجتماعی و راهیابی در تاریخ نیز کافیست. بدینگونه، محدودیت یکسره از عقل برداشته شد و "عقل" تنها مرجع و منبع شناخت و معیار حقیقت خوانده شد. دو نهضت **اصلاح دینی** (پروتستانیسم) و **روشنگری** تلقی سنتی مسیحی از وحی را به چالش کشیدند: باور تعبدی به تثلیث و تجسد سست شد؛ و اینکه "کتب مقدس" کلمه به کلمه، و نقطه به نقطه، از زبان خدا صادر و بدست او نگاشته شده مورد تردید جدی قرار گرفت. در پی نقد باورهای تعبدی پیشین اعتبار تاریخی کتب "عهد عتیق" و "عهد جدید" هم زیر سئوال رفت. پیش از این مسیحیان چنین می پنداشتند که پنج کتاب اول عهد عتیق (تورات) وحی خدا بر موسی است که بدست او نگاشته شد؛ اما در تحقیقات جدید دانستند که این پنج کتاب چندین نویسنده در طول

تاریخ داشته و نگارش آنها نیز قرنها پس از موسی بوده است. اناجیل و بویژه انجیل یوحنا هم از اعتبار پیشین تاریخی افتاد. اما ابتکار و خلاقیت مسیحی معاصر با گرایش ذهنی نواندیشان به مکاتب "مدرن" محدود گشت:

ارنست شلایر ماخر (سده ۱۸ م.) مدعی شد که عقل بدون کمک وحی هم از توان خداجویی برخوردار است[47]. او از اینهم گامی فراتر نهاد و پیش از کونگ الهیت عیسی را انکار کرد. وی انسان را دارای سه حوزه معرفتی عقل، وجدان (اخلاقی) و عاطفه دانست؛ و گفت که عاطفه ماقبل عقل است و دین هم به حوزه عاطفه مربوط می شود. باری، وی وحی را از مقوله ای دیگر شمرد؛ و اگر چه آنرا به "تجربه درونی" عیسی مرتبط ساخت، اما این تجربه را "در عالی ترین سطح" قرار داد که با عقل قابل سنجش نیست. بنابراین، شلایر ماخر با اختراع مفهوم "تجربه دینی" در تبیین پدیده وحی، نخستین گام را بسوی "الهیات لیبرال" برداشت؛ الهیاتی که نتیجه غلبه مکتب دئیسم و تطبیق مسیحیت بر اومانیسم و لیبرالیسم و ناتورالیسم در عصر سرمایه داری سکولار غربی بود. اما "الهیات لیبرال" واکنش سخت متفکران محافظه کار مسیحی را برانگیخت. **کارل بارت** و **برونر** در قرن بیستم کوشیدند الهیات مسیحی را به مسیر سنتی پیشین خود هدایت کنند. آنها وحی و ایمان را به "فیض الهی" مرتبط دانسته و گفتند که ریشه الهیات در درون انسان نیست...

حقیقت آنستکه یکجانبه نگری در تبیین پدیده وحی، و بدعت تثلیث و تجسد در مسیحیت، متفکران غربی را به سرگیجه انداخته است. آنها از درک مناسبات پیچیده و دوسویه انسان – خدا ناتوان ماندند و به ساده اندیشی و یکجانبه نگری غلطیدند. در یکجانبه نگری الهی، عقل و اختیار انسانی خوار و تحقیر شد؛ و در یکجانبه نگری اومانیستی عصر بورژوازی، وحی یک منبع معرفتی انسانی (تجربه شخصی انبیاء) بشمار رفت، و دین هم تماما یک دستاورد بشری شناخته شد! **بولتمان** به تحقیر پدیده وحی در "الهیات لیبرال" واکنش نشان داد؛ اما واکنش او از نگاه مکتب **اگزیستانسیالیسم** بود. در این مکتب، انسان از ویژگی آگاهی برخوردار است؛ آگاهیها در او اضطراب پدید می آورد؛ اضطراب او را وادار به "انتخاب" می کند؛ و انتخابها نیز هویت و ماهیت او را می سازند. بولتمان مفاهیم مسیحی کفر و ایمان و گناه را از زاویه "اضطراب وجودی" نگریست: انسان چون پیام وحی را می شنود، باید در

[47] باید بگویم که این دیدگاه در کلیت با تبیین توحیدی قرآن از تاریخ نیز سازگار است. چنانکه در بخش پیشین آمد، پیامبران برای راهنمایی انسان در فاز تاریخی تکامل، در پی اختلافات و انحرافاتی که در جامعه پدیدار شد، جهت یکتاپرستی و پرهیز از فرمانبری طاغوت (نحل، ۳۶) و برپایی قسط (حدید، ۲۵؛ یونس، ۴۷) برانگیخته شدند؛ و در هیچ جای قرآن نیامده که خداوند پیامبران را برانگیخت تا به انسان بیاموزند که "خدایی وجود دارد". نزد اندیشمندان مسلمان نیز عقل انسان بارقه ای از عقل خداست؛ و اگر آزاد شود کارکرد حقیقت جویانه خود را بازیافته و از این نظر تعارضی با وحی نخواهد داشت. اما آنچه باید بر این سخن افزود آنستکه توان راهیابی عقل به حقیقت محدود است؛ و از دلایل اجتماعی این محدودیت نیز آنستکه عقل در نظامهای ستمگرانه گرفتار و در بند است و کارکرد طبیعی خود را تا اندازه زیادی از دست می دهد؛ و تنها تابش وحی است که می تواند نیروهای حقیقت یاب درونی انسان (عقل و فطرت) را بیدار کند و برانگیزد، و در جهت فهم حقیقت هستی و تکامل اجتماعی به حرکت اندازد (یادآوری "میثاق فطرت" و به کار اندازی "گنجینه های خرد"؛ نهج البلاغه، خطبه اول).

پاسخ "انتخاب" کند؛ و با پذیرش این "فیض الهی" اصالت انسانی خود را بازیافته و به خویشتن حقیقی خود دست یابد. بولتمان افزود: ایمان مسیحی تنها بر این پایه و نه بر پدیده های تاریخی (شخص عیسی ناصری) استوار است؛ و بدینگونه، او یک نگاه انسان شناختی فلسفی را جایگزین داده های تاریخی "مسیحیت" نمود. بولتمان اصول اعتقادی تجسد و قیام در مسیحیت (زنده شدن عیسی پس از مرگ) را "مفاهیم اسطوره ای" شمرد که فاقد قداست می باشند.

تیلیش با توجه به پدیده و مفهوم ازخودبیگانگی، در کنار دستاوردهای فلسفه اگزیستانسیالیستی (بویژه فلسفه **هایدگر**)، به درک مناسبات دوجانبه و تعامل دیالکتیکی عقل و وحی بسیار نزدیک شد. وی گفت: انسان وحدت خود را با هستی شکست؛ پس خویشتن حقیقی خود را گم کرد و به ازخودبیگانگی دچار شد. عقل نیز در پی این ازخودبیگانگی توان ارتباط با هستی، شناخت حقیقت و راهیابی را از دست داد؛ و لذا وحی راه نجاتی بسوی انسان گشود. شکست وحدت و ازخودبیگانگی گریزناپذیر معادل "گناه اولیه"، و وحی پاسخ هستی شناختی به این ازخودبیگانگی بود. انسان در وحی و ایمان وحدت خویش را با هستی باز می جوید. این سخن، ژرف ترین تبیین هستی شناختی وحی و ایمان از نگاه متفکران غربی بود؛ و اگر او در تبیین نسبت عقل و وحی به پایه ها و ابعاد جامعه شناختی – تاریخی مقوله های عقل، وحی، وحدت با هستی، ازخودبیگانگی و شناخت و راهیابی هم توجه می کرد، به تبیین توحیدی قرآن از تاریخ و کارکرد حقیقی وحی نزدیک می شد! اما متاسفانه تیلیش برای ایمان و وحی هیچ پایه تاریخی قائل نبود. این بی توجهی در کنار "عیسی مداری" مانع از دریافت تبیین توحیدی تاریخ بود!

پاننبرگ از نگاه ذهنی و فردی به ایمان انتقاد کرد و از کارکرد اجتماعی و حقیقت تاریخی وحی سخن گفت. او وحی را به "خود آشکارسازی الهی در تاریخ" تعبیر کرد؛ و البته در این تعبیر، نگاه او نه به تاریخ واقعی، بلکه به تاریخ نگاری و باورهای رسمی مسیحیت دوخته شده بود! وی جایگاه و بستر وحی را نه صرفا در کلمات تجریدی و ذهن انسان، بلکه در رویدادهای تاریخی دید؛ اما رویدادهای واقعی و نظم عام جوامع تاریخی را نادیده گرفت، و سرگذشت انسانیت در فاز تاریخی تکامل را در وقایع نگار قوم بنی اسرائیل و "تجسد خدا در عیسی" محدود نمود!

فصل چهارم:

هدایت از منظر متفکران مسلمان؛

وحی و نبوت در "نواندیشی دینی"

در کوشش جهت "عقلانی" کردن مفهوم وحی در اسلام، **معتزله** گفتند که وحی اصوات منظمی است که خداوند می آفریند و به توسط پدیده های طبیعی به پیامبر منتقل می کند؛ و چون وحی مستقیما بدست خدا آفریده می شود استثنایی در نظم طبیعت بشمار می رود. در برابر، **اشاعره** کلام خدا را صفت ذاتی وی دانسته و لذا قرآن را قدیم شمردند. در دیدگاه **ابن کلاب**، عین سخن خداوند بصورت مصحف و کتاب در نیامده است؛ و قرآن تعبیر عربی کلام خداست. فلاسفه مشایی مسلمان نیز وحی را بواسطه **عقل دهم** یا عقل فعال که جهان سفلی یا ناسوت را آفریده است به پیامبر منتقل کردند. در نگاه اهل عرفان (فلسفه اشراق) و بویژه **ابن عربی** وحی استمرار دارد؛ مخصوص پیامبران نیست؛ و خاتمیت هم تنها در بعد تشریعی معنا دارد.

در یک جمع بندی فشرده، بدون بررسی تفصیلی این دیدگاهها، باید بگویم که قرآن و فلسفه بعثت انبیاء در قرآن بستری برای تحقیق و تعقل فرهیختگان نامبرده نبوده است؛ و آنها در میدان جاذبه فلسفه یونانی و تمایلات قدرتهای زمانه قرار داشته و از این زاویه به قرآن نگریسته اند. آنها به ضرورت و کارکرد جامعه شناختی – تاریخی وحی و نبوت که مطابق قرآن راهنمایی عقل و اراده انسان به آزادی از سلطه زر و زور و تزویر، قیام مردم به قسط و دستیابی به وحدت و همبستگی انسانی است، جایگاهی در این کوشش نظری ندادند.

در تبیین مشایی – اشراقی وحی و نظریه "تجربه دینی" متفکران معاصر مسیحی می توان ریشه های فکری جریان موسوم به "نواندیشی دینی" در ایران را هم جست[48]. باری، "الهیات لیبرال" مسیحی به همراه مفاهیم بنیادی آن به "نواندیشان دینی" در نظام ولایت فقیه نیز سرایت کرد؛ و آنها به منظور گذر از نگاه یکجانبه و تعبدی متکلمان، و تطبیق "بینش دینی" با اومانیسم غربی و سرمایه داری نئولیبرال جهانی، در یک ساده سازی عرفانی و تشبیه به تورات و انجیل، قرآن را به "تجربه دینی" (احساس درونی یا واکنش عاطفی) و "رؤیاهای پیامبرانه" تعبیر نمودند. اما بلاغت ادبی، منطق علمی، حکمت

---

[48] البته باید گفت که **نصر حامد ابوزید** مصری از پیشگامان تبلیغ نظریه "تجربه نبوی" در جهان اسلام بوده است.

استوار و راهگشایی تاریخی قرآن به هیچ وجه به "رؤیا" و "عاطفه شخصی" قابل تعبیر نیست و آیات قرآن نیز تصریح می کنند که دریافت پیام خدا (حتی اگر همچون مأموریت ابراهیم در خواب ابلاغ شود)، آگاهانه و واقعی و البته در کیفیات گوناگون است:

"هیچ بشری نبوده است که خدا با او سخن بگوید؛ مگر بصوت وحی، یا از پس پرده، و یا اینکه پیکی بفرستد؛ پس او به اذن خدا وحی می کند آنچه را که بخواهد؛ همانا او والا مرتبه ای حکیم است" (شوری، ۵۱).

انعکاس درخواست ابراهیم، موسی، عیسی و زکریا از خدا در قرآن نشان از رابطه ای واقعی و آگاهانه دارد (مائده، ۱۱۴ و ۱۱۵؛ طه، ۲۶ – ۲۴؛ بقره، ۲۶۰؛ آل عمران، ۴۱ – ۳۸)؛ و البته سفارش خدا به عدم شتاب در دریافت و خوانش وحی بسیار روشن تر این رابطه آگاهانه واقعی را می نمایاند (قیامت، ۱۸ – ۱۶؛ طه، ۱۱۴).

در بررسی تبیین "نواندیشی دینی" از وحی نخست باید یادآور شوم که فهم وحی (پیام خدا) در هر برهه از تاریخ، کم و بیش، تابع داده های علوم طبیعی و دیدگاههای اجتماعی و فلسفی معیار و مسلط زمانه بوده است؛ و سیر دیدگاه متفکران مسیحی و مسلمان نیز مبین این وابستگی است. بنابراین باید دانست که اگر وحی از نسبیت آزاد باشد، فهم تاریخی انسان از پیام خدا اینگونه نیست و از نسبی تا مطلق تکامل می یابد. تفاسیر را هرگز نباید حقیقت وحی پنداشت که در اینصورت هزاران "راه" بسوی خدا گشوده می شود! نسبیت فهم انسان از وحی سبب گشته است که با ابطال داده های علمی زمانه و از دست رفتن جاذبه و نفوذ دیدگاههای اجتماعی – فلسفی راهنما، تبیین پیام خدا نیز دستخوش تغییر شده و داده های وحی ناگزیر دوباره بازنگری شوند. اما مطابق با پیش بینی قرآن، و سیر تکاملی فهم انسان از وحی، با پیشرفت دانش حقیقت پیام خدا بر انسان آشکار می گردد؛ زیرا آخرین پیام خدا چنان کامل و استوار است که نه تنها کمترین وابستگی به داده های "علمی" و اجتماعی عصر نشان نمی دهد؛ بلکه راه تکامل پیوسته دانش و فهم انسان از وحی را هم با تأکید بر روش شناسی تجربی – تعقلی می گشاید. نسبیت فهم انسان به وحی از آنروست که دیدگاهها و الگوهای فکری جذاب زمانه انسان "مؤمن" را جهت انطباق وحی بر آنها وسوسه می کند تا با اینکار برای فهم و برداشت دینی خود جایگاه شایسته ای بیابد. از آغاز نزول قرآن این رویکرد را نزد مفسران آن آزموده ایم؛ و می دانیم که حتی خداشناسی "عارف" و "حکیم" و "فقیه" و "متکلم" مسلمان بدلیل تبعیت از الگوهای متفاوت فکری از یکدیگر متمایز بوده است، و البته خدای همگی آنها هم از خدای قرآن متفاوت بوده است! (هستی شناسی و تبیین آفرینش، بخشهای ۱۱ و ۱۲). پس امروز نیز کاملا طبیعی می نماید که اندیشه های راهنمای معاصر (ناسیونالیسم، اومانیسم، لیبرالیسم، ساینتیسم، ناتورالیسم، پراگماتیسم، سکولاریسم، مارکسیسم، فمینیسم و...) نزد اندیشمندان مسلمان جاذبه و یا پرسشهایی را برانگیزد که در تعامل و یا تقابل با این مرامها،

فهم نوینی از وحی ارائه دهند. در ذهن آنها که جذابیت مرامها بر گرایش به قرآن چیره بود، دو راه برای حل تضاد قرآن با "مرام جذاب" پیش آمد: ۱) تأویل "بخش ناسازگار" قرآن در جهت انطباق بینش دینی با مرام جذاب؛ ۲) زمانی – مکانی تلقی کردن "بخش ناسازگار" و تقسیم قرآن به دو بخش "ابطال پذیر" و "ابطال ناپذیر". روشنفکران معاصر مسلمان (اقبال، نخشب، طالقانی، بازرگان، سحابی، شریعتی، بنیانگذاران سازمان مجاهدین خلق و...) اگر چه قرآن را ضرورتا نزول سخن خداوند و پیام انسانی شده او دانستند، اما عموما آنرا یک "پدیده ویژه" و نتیجه ارتباط دوجانبه معنوی انسان برگزیده (نبی) با هستی مطلق (خدا)، و با محوریت خدا، تبیین می کردند:

"اوست آنکه بر تو کتاب را فرو فرستاد... فرو رفتگان در علم گویند: بدان ایمان آوردیم! همه کتاب از جانب پروردگار ماست؛ و (البته) تنها خردورزان یاد آور (این حقیقت) می شوند" (آل عمران، ۷).

این دسته از روشنفکران مسلمان بر تفاوت عظیم و کیفی قرآن با نوشتارهای بشری و به زبان دیگر اعجاز قرآن، نه بر پایه عقاید پیشینی و پیشفرض های متافیزیکی بلکه بر پایه تحقیق و تفکر و استدلال، پی برده بودند. تکامل این فهم و برداشت البته نیازمند جدایی از "تأویل" یا روش انطباقی (انطباق داده های وحی بر اندیشه های "جذاب" زمانه) بود. اما در عصر گلوبالیسم و نئولیبرالیسم گرایشی از درون نظام ولایت فقیه و فرهنگ حوزوی – عرفانی در ایران پدیدار شد که راه دوم را برگزید، و جهت انطباق قرآن با اندیشه راهنمای نوین در غرب قرآن را کلام محمد و لاجرم "خطاپذیر" ارزیابی نمود. این گرایش، به دلیل ناآشنایی جامعه ایران با سیر تحول نگاه غربی – مسیحی به وحی، به "نواندیشی دینی" شهرت یافت (سروش، شبستری و...)؛ در حالیکه چنانکه در بررسی نگاه متفکران مسیحی غرب دیدیم، این تبیین به هیچ وجه تازگی نداشته و نواندیشان دینی مسیحی مدتها پیش از زبان **شلایر ماخر** آنرا عرضه و امروز هم از آن گذر کرده اند؛ تا آنجا که در سطح جنبش روشنفکری اثرگذار، "الهیات رهایی بخش" با کارکرد اجتماعی ترقیخواهانه (مبتنی بر ایمان، اخلاق و مسئولیت اجتماعی) جایگزین "الهیات لیبرال" و نظریه "تجربه دینی" آن شده است. باید دانست که ویژگی تفاسیر توجیهی تقلیدی و تکراری بودن است؛ زیرا عقل تنها زمانی **خلاق** و مبتکر می شود که مقدمتا از تخته بند اندیشه های مسلط زمانه **آزاد** شده باشد. در این زمینه باید یادآور شوم که اندیشمندان پیشین مسلمان هم هرگز از انطباق پیام خدا بر اندیشه های مسلط زمانه سودی نبردند، و جز مسخ و دگردیسی اسلام و تحکیم پایه های ستم اجتماعی دستاوردی نداشتند؛ و بی گمان، انطباق بر نظریه های کهنه و منسوخ شده غربی چون "تجربه نبوی" هم نتیجه ای جز این نخواهد داشت. اصولا اگر حقانیت قرآن را در قابلیت انطباق آن با الگوها و اندیشه های راهنمای عصر جستجو کنیم، دیگر قرآن را به مثابه کتاب راهنمای اندیشه و عمل انسان به سوی آرمان آزادی و قسط نفی کرده و آنرا ابزار توجیه و مشروعیت

بخشی ستم قدرتهای زمانه در زمینه های سیاست و اقتصاد و فرهنگ ساخته ایم. اما اگر نظریه "تجربه دینی" نزد پیروان "دئیسم" و "الهیات لیبرال" در غرب با توجه به نگارش و ساختار متون دینی تورات و انجیل شواهدی یافته بود، دعاوی مقلدان "نواندیش" آنها در ایران و جوامع اسلامی شاهدی در قرآن حکیم پیدا نمی کند؛ و بی دلیل نیست که نظریه "تجربه نبوی" در اسلام هرگز نتوانست جایگاه محکم و پایه گسترده ای بیابد. اگر متن قرآن برخلاف تورات و انجیل کنونی آشکارا منتسب به خداست و از سوی او آغاز می شود (گوینده تنها خداست و نه پیامبر)؛ چرا در تبیین وحی و تحقیقات قرآنی از همین پیشفرض منطقی آغاز نکنیم؟؛ از فعال بودن خدایی که مطابق با تبیینات قرآن "آغاز و انجام هستی" و "راهبر" انسان در تاریخ است. تحقیق تجربی و تعقل منطقی در طبیعت و تاریخ نیز معیار بررسی صحت و سقم این پیشفرض تواند بود. اما تبیین اندیشمندان مسیحی از متون "کتب مقدس" را پایه سنجش معرفتی قرآن و نبوت محمد کردن، از نگاه معرفت شناختی، تنها یک تقلید کورکورانه و یک **قیاس صوری** خواهد بود؛ زیرا نظریه "تجربه دینی" در اروپای مسیحی حاصل بازنگری در تورات و انجیل بوده است؛ و مقلدان "نواندیش" این نظریه، چنانکه نشان خواهم داد، قابلیت تطبیق آنرا هرگز بر قرآن و بعثت محمد نشان نداده اند. نقد نظریه "تجربه نبوی" را در چند محور اساسی دنبال می کنم:

سازوکار رابطه "انسان – خدا" در وحی

پیروان نظریه "تجربه دینی"، در تبیین پدیده وحی به مرزهای معرفت شناختی وحی بمثابه یک پدیده فرامادی بی توجه هستند؛ و فهم مکانیسم وحی و دریافت پیام الهی در ذهن و زبان نبی برایشان مهمتر از فهم معنا و کارکرد جامعه شناختی – تاریخی آن است. اما منابع معرفتی انسان (حواس فیزیکی پنجگانه و عقل) و دستاوردهای آن (علم و فلسفه) برای فهم مکانیسم یا سازوکار نزول پیام خداوند و دریافت آن توسط پیامبر کافی نیست؛ و لذا بر پایه کارکرد طبیعی ذهن و زبان انسان نمی توان مکانیسم وحی را شناخت. اگر فلاسفه "مسلمان" و جریان معاصر "نواندیشی دینی" در اسلام قلمرو واقعی این پدیده را دانسته و در فهم آن مستقیما به **آموزه های قرآن** و **آزموده های تاریخ** رجوع می کردند، اصراری هم بر کندو کاو در چیستی و سازو کار وحی، و اینکه کلام خدا قدیم است یا حادث، و چگونه به ذهن و زبان پیامبر منتقل می شود، نمی داشتند؛ زیرا نشانه های روشن و آثار و نتایج درخشان وحی در تاریخ به خوبی ویژگی این پدیده و ضرورت تاریخی آنرا اثبات می کند. باری، ناتوانی در شناخت مکانیسم وحی از یکسو، و پافشاری در این شناخت از سوی دیگر، به اتخاذ پیشفرضهای بی بنیاد منجر شده است. اصولا فلاسفه یونانی مآب در تبیین پدیده ها از احکام ذهنی فرا تجربی آغاز می کنند که چون پایه ای در تجربه ندارد، فاقد ارزش علمی و قابلیت تحقیق تجربی است. این حکم جزمی که "پیام

خدا معنایی مطلق (نامحدود) است و قابل بیان در ذهن و زبان محدود بشر نیست"، همان اندازه ذهنی و متناقض است که در تبیین آفرینش می گویند "از واحد جز واحد صادر نمی شود"؟! در تبیین آفرینش، اصل بر دور کردن خدا از هستی مادی بود؛ اما چنانکه در دفتر "هستی شناسی و تبیین آفرینش" (بخش یازدهم) دیدیم خدا نهایتا ناتوان و از جنس ماده گشت! در تبیین وحی و نبوت نیز خدا از انسان بسی دور می شود تا "بزرگ" جلوه کند؛ اما در نهایت خدا ناتوان، وحی ناممکن و نبوت بی معنا می گردد! در معرفت شناسی وحی باز باید تأکید کنم که فهم انسان از معنای کلام خدا از نسبی تا مطلق یا محدود تا نامحدود در سیر تکاملی است؛ همچنانکه پیشرفت علوم و شناختهای علمی انسان یک مدار تکاملی باز از نسبی به مطلق را نشان می دهد. هر اندازه عقل انسان از بافته های ذهنی مثلث حاکم بر تاریخ (مثلث زر و زور و تزویر) آزادتر شود، خلاقیت و کارکرد ذاتی خویش در حقیقت شناسی را بازیافته و به فهم پیام خدا و معانی حقیقی واژه ها نزدیکتر می شود. در این فرآیند تکاملی محدودیتها نیز گام به گام برداشته می شوند. اگر وحی یا پیام خدا در بردارنده معانی نامحدود نبود، این سیر تکاملی به تجربه تاریخی در نمی آمد؛ و اگر خدا و یا انسان (نبی) نیز ناتوان از ارسال و یا دریافت معانی مطلق (نامحدود) در قالبهای زبانی بشر (واژه ها) می بودند، عقل و عمل انسانی از اصول راهنما بی بهره می ماندند. هنگامیکه انسان بنا بر "روح خدایی" که در نهادش دمیده شده است "هستی مطلق" خداوندی و حیات ابدی خود را فهم می کند، و در ریاضیات و فلسفه "مفاهیم مطلق" می سازد، چگونه از دریافت پیام خدا (حاوی معانی مطلق) ناتوان باشد؟ به آیه زیر توجه کنید:

"ای کسانی که ایمان آورده اید! قیام کنندگان به قسط باشید؛ (و با اینکار) گواهانی برای خدا (گردید)؛ هر چند (قیام به قسط) بر علیه (منافع) خودتان یا پدر و مادر و نزدیکان شما باشد. آنها فقیر باشند یا غنی، بی گمان خدا سزاوارتر به آنهاست. پس از هوا و هوس (نا حق) پیروی نکنید که از (راه حق) منحرف می گردید؛ و (بدانید که) اگر (از قیام به حق و عدالت) منصرف شوید یا (از بیان آن) روی گردانید، همانا خدا به آنچه می کنید آگاه است" (نساء، ۱۳۵).

آیا فرمان خدا مبنی بر قیام به حق و عدالت در ورای منافع شخصی، خانوادگی و طبقاتی (با محوریت خدا) یک "معنای مطلق" نیست که در قالب واژه های عربی گنجانده شده است؟ آیا این معنا در بیان بشری گرفتار محدودیت زمانی – مکانی گشته است؟ در آیات زیر نیز می بینیم که قرآن **حق** و **علم** را، در ورای رهبران و پیروان ادیان، دارای معیارهای عینی عام (در شمار معانی مطلق) دانسته است:

"یهودیان گفتند: عیسویان را چیزی از حق در دست نیست؛ و عیسویان گفتند: چیزی از حق در دست یهودیان نیست. و ایشان کتاب (خدا) را اینگونه می خوانند (خودمحورانه و یکجانبه فهم می کنند)! کسانی که علم ندارند چنین گفتاری دارند" (بقره، ۱۱۳)؛

"ای اهل کتاب در دین خود مبالغه نکنید؛ و نگویید که حق برای خدا جز این (دین من) نیست" (نساء، ۱۷۱).

اگر با ذهنی پاک از پیشداده ها، انگیزه ها و مرامهای مسلط زمانه در قرآن اندیشه کنیم، در آن جز حق نخواهیم یافت؛ پس چرا کلام خدا نباشد؟ ذهن پاک به آسانی قرآن را فهم می کند؛ زیرا انسان استعداد فهم و دریافت حقیقت هستی، بازشناسی پدیده ها و معانی مطلق و بیان آنها را دارد:

"(بیاد آر) هنگامیکه پروردگارت فرشتگان را گفت که من در زمین جانشینی قرار می دهم؛ گفتند آیا کسی را خواهی گماشت که در آن (زمین) فساد کند و خونها بریزد با آنکه (اگر هدف ستایش و تقدیس تو باشد) ما ترا ستایش و تقدیس می کنیم؟ (خدا) گفت من چیزهایی (از تواناییهای ذهنی انسان) می دانم که شما نمی دانید. و (خدا) همه نامها (استعداد فهم و بیان معانی مطلق) را به آدم آموخت؛ سپس آنرا بر فرشتگان عرضه کرد و گفت: مرا از نامهای ایشان آگاه سازید اگر راست می گویید" (بقره، ۳۱ – ۳۰).

قرآن و علم

"نواندیشان دینی"، که اصولا دانش و پژوهش قابلی در قرآن و نیز علوم طبیعی و اجتماعی نداشته و هنوز از منطق و تفکر حوزوی جدا نشده اند، می گویند که قرآن نمی تواند سرچشمه الهی داشته باشد؛ زیرا سخن خداوند نباید با علوم زاویه می داشت! این برهان بر این حکم از پیش فرض شده (و اثبات نشده) استوار است که "قرآن نیز همانند تورات و انجیل با علوم زاویه دارد"؟![49] گویی آنها نمی دانند که دستاوردهای علمی بشر اصولا ابطال پذیر هستند؛ در حالیکه نظریه های علمی قرآن از آفرینش و تکامل جهان، انسان و تاریخ بگونه ای بیان شده اند که نه تنها هرگز ابطال نمی پذیرند، بلکه با ارائه خطوط راهنما و طرح پرسشهای پژوهشی انسان را همواره به تحقیق و تعقل در هستی بر می انگیزند؛ و این خود نشانه ای از فعال بودن خدا در امر وحی و نبوت یا هدایت ویژه در فاز تاریخی تکامل انسان است. باری، اعجاز علمی، ادبی و تاریخی قرآن قابل اثبات است؛ و در مجموعه پژوهشی حاضر نیز در زمینه های گوناگون علمی گوشه هایی از این اعجاز نشان داده شده اند، و نیازی به تکرار نیست (نگاه کنید به دفاتر پیشین: "معرفت شناسی و فلسفه علم"، بخشهای چهارم، هفتم، دهم و دوازدهم؛ "هستی شناسی و فلسفه آفرینش"، بخش دوم؛ و "انسان شناسی و فلسفه اخلاق"، صفحات ۷۷ – ۶۸ و ۲۵۸ – ۲۴۴). در اینجا تنها به نقل دیدگاه برخی از دانشمندان غربی در این زمینه اکتفاء می شود:

دکتر جرنیه دانشمند فرانسوی علت مسلمان شدن خود را چنین بیان کرد:

---

[49] برای سنجش این مقایسه بی پایه و حکم بی مطالعه "نواندیشی دینی" به پژوهش ارزشمند **موریس بوکای** دانشمند فرانسوی در "بررسی کتب مقدس در پرتو علوم جدید" مراجعه نمایید. اعجاز علمی قرآن در زمینه جسد مومیایی فرعون این پزشک و باستان شناس نامدار فرانسوی را به الهی بودن قرآن معتقد ساخت.

"من تمام آیه های قرآن را که در زمینه علوم طبیعی، بهداشت و طب بودند مطالعه کردم و آنها را مطابق دقیق ترین قانونهای علوم طبیعی و پیچیده ترین اصول ثابت شده علوم عقلی دیدم و یقین کردم که هزار سال قبل جز خدا هیچکس بر روی زمین از آن قوانین و اصول آگاه نبود؛ پس به حقانیت و خدایی بودن چنین کتابی ایمان آوردم" (راتلج، ادیان جدید در دیدگاههای جهانی، ص ۱۹۳).

دکتر جرالدسی گورینجر استاد جنین شناسی دانشگاه جرج تاون پس از مطالعه آیات جنین شناسی قرآن نوشت:

"در چند آیه نسبتا اندک (آیات قرآن) تشریح کاملی از تکامل انسان از آمیختگی یاخته های زایشی (تخمک و اسپرم) تا اندام زایی داده شده است. چنین ثبت و ضبط واضح و کامل از تکامل انسان شامل طبقه بندی، واژگان علم و تشریح پیش از این موجود نبوده است. این تشریح، در اغلب اگر نگویم در همه موارد، قرنها از ثبت و ضبط مراحل گوناگون تکامل رویانی و جنینی انسان در ادبیات سنتی علم پیش بوده است" (کمال روحانی، دین سوزی معاصر، ص ۲۰۱، ترجمه متن انگلیسی)

دکتر مارشال جانسون استاد آناتومی و زیست شناسی دانشگاه توماس جفرسون نیز می گوید:

"بعنوان یک دانشمند (علم گرا) تنها با چیزهایی که می توانم ببینم سرو کار دارم. من می توانم جنین شناسی و زیست شناسی تکاملی را فهم کنم. من (همچنین) می توانم واژه هایی از قرآن را که برایم ترجمه شده اند بفهمم... اگر من خودم را با دانشی که امروز دارم و چیزها را توضیح می دهم به آن روزگار برمی گرداندم، نمی توانستم آنچه (در قرآن) تشریح شده را توضیح دهم. من واقعا هیچ سند و شاهدی در ابطال این نظر نمی بینم که شخص محمد باید این اطلاعات را از جایی توسعه داده باشد. پس من در اینجا چیزی را در تعارض با این نظریه نمی بینم که دخالتی ماورایی در آنچه او توانسته بنویسد در کار بوده است" (همان منبع، ص ۲۰۲، ترجمه از متن انگلیسی)؛

پروفسور موریس بوکای پزشک و باستان شناس فرانسوی می نویسد:

"زمانی که متون (قرآنی) را خیلی دقیق به عربی بررسی کردم، در پایان فهرستی تهیه کردم که با جرأت بگویم: قرآن حتی در بردارنده یک جمله نبود که از نظر علم نوین چالش برانگیز باشد. مشابه این بررسیها را بر عهد عتیق و انجیل انجام دادم... جملاتی یافتم که کاملا مخالف با حقایق محکم علم نوین هستند" (موریس بوکای، بررسی کتب مقدس در پرتو علوم جدید، ص ۱۱).

ادوارد گیبون مورخ نامدار انگلیسی قرن ۱۸ پس از خواندن قرآن **جرج سیل** و ستایش **ولتر** اندیشمند سرشناس رنسانس اروپا از محمد، در کتاب معروف خود بنام "تاریخ زوال و سقوط امپراتوری روم" می نویسد:

"باور محمد از هرگونه شک یا ابهام آزاد است و قرآن گواه شکوهمندی از یکتایی خداوند است... یک خدا پرست فرهیخته ممکن است که به عقیده محمد بگراید، عقیده‌ای چنان عالی و شکوهمند که فوق درک فعلی ماست" (جان تالن، "محمد، قهرمان ضد روحانیون در دوران روشنگری اروپا").

وحی و "زمان – مکان"

تبیین "نواندیشی دینی"، همچون نگاه ماده گرایانه به پدیده وحی و نبوت، بر پایه جبر جامعه شناختی تاریخ است. در یک حکم ذهنی بی پایه گفته می شود که قرآن "پاسخ تاریخی" به "پرسشهای خاص زمانه" خود بوده است: اگر محمد در جغرافیای تمدنی – فرهنگی دیگر و یا در فاز تاریخی بالاتر زندگی می کرد، قرآن متفاوت می بود؛ اگر سیر رویدادها و حوادث روزگار به گونه ای دیگر بود، و برای نمونه عمر محمد زودتر یا دیرتر به پایان می رسید، قرآن متفاوت می بود؛ و... [50]

حقیقت آنستکه در تمامی شرایط فرضی نامبرده قرآن جز در بیان ادبی (نمادها و اصطلاحات زبانی) تفاوتی نمی کرد و محتوای پیام خدایی همان بود؛ زیرا قرآن در زمینه های خداشناسی، معرفت شناسی، طبیعت شناسی، انسان شناسی، روانشناسی، حقوق شناسی، جامعه شناسی و تاریخ حاوی اصول و رهنمودهای عام و کلی است که قابلیت تطبیق در شرایط متفاوت را داراست. در این باره، شش نکته در تبیین "نواندیشی دینی" به طاق نسیان سپرده می شود:

۱) نظم ایستا و دیرپای حاکم بر تاریخ (حاکمیت مثلث زر و زور و تزویر در جوامع تاریخی)، و عمومیت و استمرار امور اجتماعی مرتبط. اصول راهنما، مفاهیم بنیادی، معیارهای سنجش و رویکرد قرآن در تقابل قطبی و آشتی ناپذیر با نظم ایستای حاکم بر تاریخ است؛ و پیامها و رهنمودها به اموری بر می گردد که در همه تمدنهای روزگار واقعیت یافته و در تاریخ جوامع نیز به اشکال گوناگون استمرار و قابلیت تکرار داشته است؛ اموری چون جنگ و صلح، تضادهای عقیدتی و طبقاتی، تجارت و سیاست، قانون و قضاوت، حق و عدالت، جرم و جزا، اصلاح و افساد، روابط زن و مرد، و...

۲) آموزه های قرآنی! قرآن به اموری که زودگذر، تکرارناپذیر و خاص دوران زندگی پیامبر باشد نپرداخته است؛ اصولا اهمیتی به نام اشخاص دخیل در یک ماجرا و جزئیات خاص در امور اجتماعی واقع شده عصر بعثت نیز نداده است؛ و هدف از بیان سرگذشت اقوام پیشین و رویدادهای عصر بعثت، در خطوط کلی آنها، تنها ارسال پیامها و رهنمودهایی است که قابلیت تطبیق و کاربرد عام برای انسان

---

[50] گویا **نصر حامد ابوزید** متفکر معاصر مصری نخستین بار این اشکالات ذهنی را مطرح ساخته است. جریان "نواندیشی دینی" در ایران نیز این اشکالات را بازتولید کرده است.

تاریخی داشته و به محدودیت جغرافیایی – تاریخی گرفتار نشود (بنی اسرائیل، ۹). مثالها در این زمینه بسیارند و مراجعه به آیات مستند در این مجموعه پژوهشی نیز عمومیت و قابلیت تعمیم آموزه های قرآنی را به خوبی به خوانندگان آن می نمایاند.

۳) پایداری عقیدتی و جاذبه نیرومند آموزه های قرآنی در میان تمدنهای روزگار که به گسترش برق آسای اسلام در جهان انجامید. بی گمان، اگر قرآن پاسخگو و بازتاب نظری مسائل خاص و حوادث زودگذر پدید آمده در زندگی پیامبر بود، پس از وی نه برای جامعه عربی جذابیتی داشت و نه برای تمدنهای گوناگون عصر.

۴) تفاوت میان **اصول** و **احکام**. باید دانست که "ناسخ" و "منسوخ" و "مختص" و "مقید" و "مشروط" اساسا به شکل احکام مربوط می شود[51]، و نه اصول راهنما و حتی محتوای احکام. اگر شکل احکام در قرآن متناسب با اوضاع و احوال فرد و اجتماع تغییر می پذیرند؛ اما اصول راهنمای عقیدتی – اخلاقی (محکمات) عام و ثابت هستند و در گذر تاریخ بنا بر ویژگیهای ثابت انسانی پایدار می مانند. جاودانگی و عمومیت قرآن نیز به این اصول ("محکمات" که "ام الکتاب" هستند – آل عمران، ۷) بر می گردد.

۵) جذابیت امروزی قرآن در جوامع پیشرفته صنعتی از شرق تا غرب عالم؛ بگونه ای که همچنان در سراسر گیتی، از مردم عامی گرفته تا دانشمندان، جذب پیام برانگیزاننده قرآن و شگفتیهای پایان ناپذیر آن می شوند. آیا براستی ممکن است در شرایطی که اندیشه های مسلط زمانه ما پیوسته و سیستماتیک در مراکز علمی – فرهنگی و رسانه های وابسته به قدرت تبلیغ می شوند، آنها جذب "مسائل خاص اعراب عصر محمد و راه حلهای آنها"! گردند؟

۶) نزول آیات قرآن در دامنه زمانی ۲۳ سال ارتباطی با این مدت و حوادث خاص این سالها نداشته است. حوادث خاص و زودگذر که در جوامع انسانی عمومیت و استمرار نداشته اند در قرآن بازتاب نیافته است؛ و وحی نیز گاه (یکبار به مدت سه سال) منقطع می شد. آنگاه که پیام خداوند به انسان کامل

[51] در مقایسه با اصول راهنما، احکام از ویژگی نسبیت برخوردار هستند. در فرآیند تکامل تاریخی بعثت های توحیدی، برخی از احکام تغییر یافته اند. در بعثت عیسی برخی از حرامهای توراتی حلال شدند (آل عمران، ۵۰)؛ و در بعثت محمد، پاره ای از احکام قرآنی در دوران بعثت نسخ شده و جای خود را به احکام نوین دادند (تغییر قبله و شرب خمر و...)؛ و این ویژگی (پویایی و تغییر پذیری احکام) پس از بعثت محمد نیز بنا بر اصول راهنمای قرآن (بقره، ۱۰۶) که جاودانه است، و روح بعثت که همیشگی است، نیز باقی خواهد ماند. اما باید دانست که احکام (جزایی – قضایی و یا حقوقی – اخلاقی و عبادی خاص) تنها در پرتو اصول راهنمای عقیدتی و اخلاقی که "مادر کتاب" هستند (رعد، ۳۹؛ آل عمران، ۷)، تکامل اجتماعی – تاریخی انسان (بقره، ۱۰۶) و تأثیرات روانشناختی آن تغییر خواهند پذیرفت؛ و نه بر پایه خواست و نیاز پیوسته متغیر قدرتهای سلطه گر و مرامهای رنگارنگ آنها. این تغییرات ضروری در جهت تحقق اهداف بعثت خواهند بود. در این میان، محتوای احکام که متناسب با اصول است جهانشمول بوده و تغییر نخواهند یافت. برای نمونه، در هر جامعه ای رابطه معنوی میان انسان و خدا کارکرد تکاملی و سازنده دارد؛ و در هیچ جامعه ای هم قتل و سرقت و زنا و لواط و قمار و شرابخواری و... برای حیات و رشد انسانی روا و نیکو نبوده و نخواهند بود؛ هر چند برای ستمگران حق ستیز و تداوم سلطه آنها مفید باشند.

گردید، وحی برای همیشه پایان گرفت؛ و لذا موضوعات قرآنی ارتباطی با کوتاهی و بلندی عمر پیامبر هم ندارد. پیامبر ممکن بود به خواست خدا پیام وی را در مدتی کوتاهتر و یا بلندتر از این هم ابلاغ کند:

"امروز دین شما را به کمال رساندم و نعمتم را بر شما تمام کردم و رضایت دادم که اسلام دین شما باشد" (مائده، ۳).

رابطه لفظ و معنا

در تبیین "نواندیشان دینی" از پدیده وحی گرایش به جداسازی مکانیکی **معنا** از **لفظ** و **ذهن** از **زبان** نیز بارز است؛ و البته این نقیصه معرفت شناختی نزد پیشوایان مسیحی "الهیات لیبرال" هم موجود بود. برخی از آنها چنین می گویند که پیام خدا در **مضمون** و **معنا** به پیامبر وحی می شود و او آنرا در قالب **الفاظ** خویش بیان می کند؟! گویی نمی دانند که هر معنایی در قالب هر لفظ نمی گنجد؛ و لفظ و معنا نیز همچون شکل و محتوا، و زبان و دانش، جدایی ناپذیر و در تناسب با یکدیگرند؛ و این سخن که خداوند معنا را لخت و عریان می فرستد تا پیامبر بر اندام آن الفاظ پوشانده و برای مردم بیان کند نه تنها با علم و عقل سلیم که با وحی نیز در تضاد است:

"اینست آیات خدا که به حق بر تو می خوانیم" (آل عمران، ۱۰۸).

قرآن در لفظ و معنا از جانب خداست که مطابق با فهم و درک نسبی انسان تاریخی "تنزیل" یافته است؛ و در آیه فوق نیز نزول معنا در قالب لفظ کاملا آشکار است. امکان جدایی معنا از لفظ تصوری انتزاعی و کاملا بی پایه است و هرگز در جهان بیرون از ذهن تحقق نیافته است (قیامت، ۱۸ – ۱۶؛ طه، ۱۱۴). این جدایی امری محال است و از محال اندیشی "نواندیشی دینی" در ایران حکایت دارد. براستی چگونه محمد بمثابه یک انسان می تواند یک "مضمون بی صورت" را در ذهن پذیرفته و فهم کند؛ و سپس بر اندام یک معنای مطلق صورتی از الفاظ بپوشاند؟ آیا خداوند که به هر پدیده ای (منجمله انسان) پس از آفرینش صورت داده است، از صورت بخشیدن به پیام خود به انسان درمانده شده است؟ پس چگونه محمد بر اینکار توانا گشته است؟ و اگر زبان محمد هم از بیان پیام خدا قاصر بوده و در آن دخل و تصرف کرده است، وحی اساسا چگونه رابطه ای میان انسان و خدا و به چه منظوری بوده است؟ آیا براستی این "نواندیشان" در آنچه می گویند اندیشه کرده اند؟ براستی که تلاش جهت ساخت و پرداخت یک "دین حداقلی" که با منافع طبقه حاکمه جهانی و مرامهای آن سازگاری جوید آنها را به چه سخنان نسنجیده و متناقضی واداشته است؛ زیرا <u>خدایی که نتواند پیامی را به آفریده هوشمند خود ابلاغ کند، خدا (آفریننده) نیست و شایسته پرستش هم نمی باشد</u>؛ و آن نبی که باید به معنای مطلق پیام

خداوندی شکل و صورت دلخواه دهد، از تبدیل پیام و انطباق آن بر مرامهای مسلط گریزی نخواهد یافت. با دستکاری در پیام خدا نیز صداقت و امانتداری ضروری پیامبر از میان می رود:

"(ای محمد!) هر آینه نزدیک بود که ترا فریب دهند از آنچه بسویت وحی فرستاده ایم؛ تا جز آنرا بر ما افتراء ببندی! آنگاه (ستمگران) تو را دوست خود می گرفتند؛ و اگر ترا (بر حق) استوار نمی داشتیم، بی گمان نزدیک بود کمی به سوی آنها متمایل شوی" (بنی اسرائیل، ۷۳ و ۷۴).

باری، کلام خدا در معنا ضرورتا تنزیل می شود تا در توان فهم و درک انسان قرار گیرد؛ و این معنای تنزیل شده باز ضرورتا در یک قالب زبانی متناسب خوانده می شود تا کارکرد عام هدایت کننده خود را برای انسان تاریخی، فراتر از قوم پیامبر و زمان – مکان نزول، حفظ کند:

"همانا آن (قرآن) از سوی پروردگار جهانها فرود آمده است؛ روح الامین (فرشته وحی) آنرا بر دل تو فرود آورد تا از بیم دهندگان (پیام آوران) باشی؛ آشکارا به زبان عربی (فرود آمد) و همانا (خبر نزول قرآن و نبوت تو) در کتب پیامبران پیشین است. آیا این نشانه ای کافی برای ایشان (ناباوران به وحی) نیست که دانایان بنی اسرائیل (هم) به آن علم دارند؟ و (بدانید که) اگر آن (قرآن) را بر قومی بیگانه (غیر عرب) می فرستادیم و (آنگاه پیامبر) آنرا بر ایشان می خواند، بدان ایمان نمی آوردند" (شعراء، ۱۹۹ – ۱۹۲)؛

"این (قرآن) کتابی تصدیق کننده به زبان عربی است تا ستمکاران را بیم و نیکوکاران را نوید دهد" (احقاف، ۱۲).

از این زاویه، تنزیل کلام خدا مطابق با داده های کنونی علم زبان شناسی پیش رفته است: در وحی به محمد، گوینده خداست که از حقیقت هستی، تاریخ و انسان به زبان عربی با قابلیت فهم و تعقل در مفاهیم الهی آن (زخرف، ۳؛ طه، ۱۱۳)[52] برای مخاطبان مختلف (پیامبر، انسان، مردم، ایمان آورندگان، کفرورزان و...) سخن می گوید (تنزیل کلام خدا در معنا و لفظ)؛ سپس پیام خدا از جانب محمد به مخاطبان عصر نزول منتقل می شود تا آزادانه در آن تعقل کنند و پرهیزگاران هدایت شوند (بقره، ۲)؛ و از آنجا که پیام خدا کلی و عام است، قابلیت تطبیق بر زندگی اجتماعی همه اقوام در رهگذر تاریخ را می یابد (برد جهانی و جاودانگی قرآن). امروز در عصر نوین و در جوامع پیشرفته نیز می بینیم که پیام قرآن به جان اندیشمندان و آزادگان خوش می نشیند؛ کسانی که قرنها و فرسنگها از تاریخ و تمدن و فرهنگ اعراب عصر نزول فاصله دارند؛ و جالب است که آنها نه تنها جذب محتوای برانگیزاننده پیام (معنا و مفهوم قرآن) می شوند، که آهنگ و زبان و سبک بیان نیز برایشان بسیار گیرایی دارد. **تولستوی** متفکر بزرگ هنر و ادبیات شیفته محتوای روشن و تأثیرگذاری همگانی آن است:

---

[52] براستی اگر قرآن تجربه شخصی محمد است، چرا می گوید: ما آنرا به عربی نازل کردیم؟ مگر محمد می توانست تجربه شخصی خود را به زبانهای بیگانه (مثلا سریانی، یونانی و یا لاتین) بیان کند؟

"قرآن مشتمل بر احکام و تعلیمات و حقایق روشن و آشکار و سهل و ساده است که عموم افراد بشر از هر طبقه می توانند از آن بهره مند گردند" (مردانی، اعترافات دانشمندان بزرگ جهان، ص ۴۲)؛

گوته تأثیرگذاری عمومی قرآن را از هماهنگی شگفت انگیز شکل و محتوای آن می داند:

"سبک و اسلوب قرآن و هماهنگی و توافق آن با محتوا و هدفش محکم و استوار، بسیار عالی و باشکوه، با هیبت و دارای رفعتی حقیقی و ابدی است... از اینرو این کتاب در همه زمانها تأثیری نیرومند بجای می گذارد" (همان منبع)؛

و **کنت گریک** این تأثیرگذاری همگانی را از زبان عربی قرآن می داند:

"در مدت ۱۴ قرن که از آمدن قرآن می گذرد، هیچکس نتوانسته است در زبان عربی کلامی بیاورد که با قرآن برابری نماید... قرآن برای یک دوره بخصوص نیامده و تا روزی که بشر باقیست راهنمای انسان خواهد بود، زیرا چیزی وجود ندارد که در قرآن نیامده باشد (منظور نویسنده چیزیست که برای هدایت فکر و عمل انسان لازم است)... تأثیری که خواندن قرآن در ما اروپاییان می کند همگانی است؛ اما مشروط بر اینکه قرآن در متن اصلی خوانده شود و ترجمه قرآن در هیچیک از زبانهای اروپایی تأثیر متن اصلی را ندارد" (یحیی نظیری و محمد تقی شریعتی، قرآن و پدیده های طبیعت از دید دانش امروز، ص ۱۹).

باری، تأثیرگذاری شگفت قرآن در معنا و بیان، که معاندان به شعر و سحر تعبیر کردند، هرگز به مردم شبه جزیره عربی در عصر نزول محدود نماند؛ و تداوم این تأثیر بیمانند در میان اقوام گوناگون و در توالی اعصار (قابلیت انتقال پیام خدا و فهم اصول و رهنمودهای هدایت کننده آن در همه اقوام و اعصار) نظریه "تجربه نبوی" را ابطال می کند.

سبک ادبی قرآن

سبک ادبی ویژه و منحصر بفرد قرآن نیز با بی توجهی "نواندیشی دینی" روبرو شده است. در ساختار ادبی این "متن"، برخلاف متون رایج، گاه کلمات و ضمایر و "توضیحات لازم" حذف می شود؛ مقدمه و نتیجه حکم پس و پیش می شود؛ موضوع و آهنگ و لحن و زمان ناگهان تغییر می کند؛ جزئیات و اشخاص عامدانه از رویدادها حذف می شوند تا جنبه عام بخود گیرند؛ تبیینات فشرده و نمادین است؛ سخنان گاه روشن و هویدا، و گاه نامعلوم و رازآمیز است؛ مفهومی عام و ظاهرا نامرتبط ناگهان در متن یک گفتمان و موضوع مشخص رخ می نماید؛ جهت گفتمان ناگهان عوض می شود؛ و... در یک نگاه سطحی قرآن را اغلب در آشفتگی و گسیختگی و بی نظمی و دست کم نامنسجم و مبهم خواهیم دید؛ اما این پیچیدگی ادبی که با یک موشکافی محققانه به سادگی می گراید، برای قابلیت هدایت همگانی و فرا زمانی قرآن ضروری می باشد: نکته ظریف و قابل تأمل در اینجا آنستکه پیچیدگی سبک ادبی قرآن

هرگز مانع از سادگی فهم پیام کلی و هدایتگر آن برای مردم اعصار نبوده است؛ در حالیکه همزمان انسان اندیشمند (بگفته قرآن "صاحبان خرد" و "راسخان در علم") را به پژوهش در قرآن و تکامل فهم و گسترش کاربرد آن برانگیخته است؛ بدون منظور که عمومیت و قابلیت تطبیق و هدایت آن در پهنه جغرافیای انسانی و شرایط پیچیده متغیر و فازهای بالاتر تکامل تاریخ حفظ گردد. پیام احکام قرآنی فراتر از شرایط و مقتضیات زمانی – مکانی صدور آنهاست؛ زیرا بیان حکم و مصادیق آن، چنانکه پیشتر آمد، عام و کلی است؛ بر امور واقع و ثابتهای انسانی – اجتماعی استوار است؛ و لذا از قابلیت تطبیق و هدایت برخوردار می باشد. سبک ادبی قرآن لازمه جاودانه بودن آنست.

تفاوت قرآن با کتب دینی تحریف شده

"نواندیشی دینی" تفاوت گوینده قرآن را با گویندگان و نویسندگان تورات و انجیل امروزی آشکارا و به عمد نادیده می گیرد؛ و یا می کوشد آنرا تأویل کند. هر پژوهشگر بیطرفی که این کتب دینی را بخواند، به سرعت و به آسانی متوجه این تفاوت می شود: تورات و انجیل کنونی خود ادعا ندارند که از جانب خدایند؛ زیرا خداوند در این کتب گوینده نیست؛ اما در قرآن این خداوند است که آشکارا با انسان سخن می گوید. <u>معادل تورات و انجیل در اسلام کتب حدیث است</u> (**ویلفرد کنتول اسمیت** پژوهشگر بزرگ دین شناسی قرن بیستم و **موریس بوکای** پزشک و باستان شناس فرانسوی). انقطاع و انتظار وحی (و اندوه محمد و گستاخی معاندان در اینباره)، و البته اعلام پیروی و امانتداری محمد از آیات نازل شده خداوند نیز بخوبی نشان می دهد که گوینده کیست:

"و هر گاه بر آنها آیه ای نیاوری، گویند: چرا خودت آنرا بر نساختی؟! بگو: من جز آنچه را که از جانب پروردگارم بر من وحی می شود پیروی نمی کنم" (اعراف، ۲۰۳)؛

"و پیروی کن از آنچه بر تو وحی می شود؛ و صبر کن تا خدا حکم کند، و (بدان که) او بهترین حکم کنندگان است" (یونس، ۱۰۹)؛

"(ای پیامبر!) هر آینه نزدیک بود که ترا فریب دهند از آنچه بسویت وحی فرستاده ایم؛ تا جز آنرا بر ما افتراء ببندی! آنگاه تو را دوست خود می گرفتند" (بنی اسرائیل، ۷۳).

باری، موریس بوکای با پیشینیه مسیحی و شناختی که از مسیحیت و کتب مقدس دارد، در مقایسه این کتب با قرآن گفته است:

"تفاوت اساسی دیگر متون مقدس مسیحیت و اسلام اینستکه مسیحیت متنی ندارد که هم وحی باشد و هم مکتوب؛ در مقابل، اسلام قرآن را دارد. قرآن وحی نازل شده به محمد توسط جبرئیل است که فورا توسط پیروان محمد نوشته... که

امروزه بعنوان قرآن می شناسیم. برخلاف قرآن، وحی مسیحیان بر اساس شرح های بشری متعدد و با واسطه است" (بررسی کتب مقدس در پرتو علوم جدید، ص ۹).

اما "نواندیشی دینی" در برابر این حقیقت که قرآن خود به صراحت می گوید حق و کلام خداست، دست به دامن "تأویل" می شود: این ادعا بیانگر الهام درونی نبی است؛ و لذا "کلام خدا" و "کلام نبی" ناقض یکدیگر نیستند!؟

انگیزه سیاسی "نواندیشی دینی"

انگیزه و هدف پنهان "نواندیشی دینی" از تبلیغ و ترویج نظریه "تجربه نبوی" آشکارا **سیاسی** و در پیوند با **قدرتهای جهانی** است؛ بدین معنا که با ساخت و پرداخت یک دین "حداقلی" و "بی آزار"، موانع دینی پیشرفت گلوبالیسم و نئولیبرالیسم را در ایران و دیگر کشورهای اسلامی از میان برداشته و راه حاکمیت آنرا هموار سازد. پایه گذاران این جریان که در نظام ولایت مطلقه فقیه به بن بست رسیده بودند، بجای نقد اصولی بینش و روش خود و نظام، قرآن را کلام محمد دانستند که مطابق با فهم و زبان خطاپذیر خود پیام معنوی خدا را "صورت" بخشیده است. قرآن در تبیین طبیعت و انسان و تاریخ و جامعه خطاپذیر است؛ و لذا مسلمانان می بایست قرآن را که "تجربه نبوی" است جز در زمینه اعتقاد کلی به خدا و آخرت، که بیانی خطاناپذیر است، کنار گذارده و از اندیشه های مسلط زمانه پیروی کنند. در رسالت آنها، اعتقاد به قرآن نباید مسلمین را از انطباق بینش دینی بر دیدگاههای مسلط جهانی باز دارد! بدینگونه، <u>"دین" کماکان ابزار ایدئولوژیک ستمگران (اربابان زر و زور) باقی می ماند؛ جز آنکه پیوسته بر اشکال "نوین" ستمگری اجتماعی و مرام آن منطبق می گردد!</u>

تفاوت وحی و الهام

"نواندیشی دینی" وحی پیامبران را با احساسات درونی "عارفان" و الهامات و کرامات شاعرانه آنها همتراز می گرداند. منشأ درونی الهام عارفان و شاعران با ساخت واژگان، مفاهیم و سبک ادبی شناخته شده پیشینی قابل اثبات است؛ اما واژگان، سبک ادبی، مفاهیم بنیادی، حقایق هستی شناختی و تاریخی قرآن هیچ پیشینه ای در ذهن و زبان محمد نداشته است[53]، و لذا تعبیر آن به "تجربه درونی" با واقعیت

---

[53] اتهاماتی از قبیل سحر و جادو و شعر، و اینکه بیگانه ای آیات را به او آموزش می دهد، این موضوع را نشان می دهد که مردم چنین سخنانی هرگز از محمد نشنیده بودند.

سازگاری نشان نمی دهد. افزون بر این، تجربه درونی "عارفان" را هم تنها خود می فهمند و برای "نامحرمان" هرگز قابل فهم نیست؛ زیرا سخن و رفتار آنها هر چند از ساخته های ذهن انسان بشمار است، با علم و عقل و کارآمدی اجتماعی کلا بیگانه است. تفاوت اساسی وحی با عرفان در کارکرد جامعه شناختی – تاریخی آنهاست: در حالیکه وحی **آزادی بخش، تمدن ساز** و **انقلابی** بوده است، عرفان توجیه گر قدرت مطلقه، آرامبخش (کشنده **اراده تغییر** در انسان) و ویرانگر **تمدن** (با دوری از دنیا و زندگی مادی) است؛ و این نکته ای است که پدیده وحی را از انواع تجارب درونی انسان (عواطف و الهامات) کیفا متمایز می سازد. اگر نزول قرآن به آفرینش تمدن درخشان اسلامی راه برد، تصوف و عرفان که از سده پنجم هجری اندیشه راهنمای مسلمین شد، این تمدن پرشکوه را به سمت انحطاط و زوال هدایت کرد. پیام اسفبار نظریه "تجربه دینی"، که تنها از زاویه ذهن و روان نبی (و نه ضرورت تاریخی) به وحی و نبوت می نگرد، آنستکه دروازه های وحی همچنان باز است و می توان بر پایه الهامات عارفانه پیوسته "دین" به تاریخ بشر عرضه کرد! آیا هیچ عارفی توانسته است همچون نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد تاریخ را به جنبش و تپش در آورد؟ چه ساده اندیشانه است که کارکرد عظیم اجتماعی – تاریخی ادیان توحیدی را نادیده گرفته و وحی را همسنگ الهامات عارفان بریده از اجتماع بنماییم! پیروزی و گسترش حیرت انگیز اسلام در جهان، و آثار و نتایج درخشان بعثت محمد در تاریخ، بر کارکرد اجتماعی و ضرورت تاریخی وحی و نبوت گواهی می دهد. پیامبران ابراهیمی در جوامع زیر سلطه برانگیخته شدند و نظم جهانی سلطه گران را در هم ریختند؛ و این حقیقت، بعثت انبیاء را به فرآیند آزادیبخش تکامل تاریخ مرتبط می سازد (سوره روم). عربستان در آستانه ظهور اسلام زیر سلطه دو امپراتوری متجاوز ستمگر اما فرسوده روم و فارس بود؛ و بعثت محمد نظم جهانی زمان را در هم ریخت و اعراب، که تاکنون از صحنه فعال و تپنده تاریخ دور بودند، نه تنها از زیر سلطه بیرون آمدند، بلکه پایه گذار نظم جهانی نوین بر پایه توحید شدند؛ نظمی که درخشان ترین تمدن و فرهنگ بشری از متن آن زاده شد. آیا جهش کیفی اعراب و گشایش این فاز تکاملی عظیم در تاریخ بشر، پدیده وحی و نبوت را به ضرورتهای تکاملی تاریخ مرتبط نمی سازد؟ آیا عقل آزاد می پذیرد که این جهش و گشایش پیامد تصادفی "تجربه درونی محمد" بوده است؟ سخن گوستاو لوبون که **"پیامبر اسلام اگر زمان اقتدار رومیان ظاهر می شد شاید اعراب هرگز نمی توانستند قدمی به خارج عربستان بگذارند و نام و نشانی هم از آنها در تاریخ نبود"** (تمدن اسلام و عرب، ص ۷۹۸)، بر ضرورت سستی و پوسیدگی قدرتها و ادیان در هنگامه بعثت اشاره دارد؛ و این زمانبندی دقیق و موقع سنجی تاریخی به ما می گوید که ریشه های وحی را نباید در دنیای درون نبی جست! بر پایه نظریه "تجربه نبوی" نه تنها فرقه های جعلی موجود تأیید می شوند، بلکه جواز تاسیس "دین" به همه شیادان دین فروش هم داده می شود!

کارکرد تاریخی وحی

"نواندیشی دینی" به ضرورت هستی شناختی هدایت در فاز تاریخی تکامل واقف نیست؛ و لذا به پدیده وحی و نبوت تنها از زاویه روانشناختی – فرهنگی می نگرد. اما "متن محمد" نه یک اثر معمول فرهنگی، بلکه بر پایه ضرورت تاریخی هدایت ویژه، محصول یک رابطه معنوی پیچیده و ناشناخته میان انسان (نبی) و خداست؛ و البته پر واضح است که برای انسان، از زبان انسان و در سطح درک و فهم نسبی انسان بیان گشته است تا کارکرد رهبری کننده خود در جهان انسانی را ایفاء کند. تفاوت پدیدارشناختی **وحی** با **نیایش** در آنستکه در نیایش، انسان آغازگر رابطه دوجانبه انسان – خدا است؛ اما در وحی خداوند آغازگر این رابطه می شود. تفاوت در رابطه، به تفاوت این دو پدیده در کارکرد مرتبط است: نیایش اساسا کارکرد انسان شناختی (جستجوی معنا و جهت) دارد؛ اما کارکرد وحی اساسا جامعه شناختی – تاریخی است. در بررسیها و تبیینات قرآنی، از طبیعت بیجان و جاندار تا انسان و تاریخ و معاد، خداوند محور و آغاز و انجام امور است. تبیینات رایج کلامی و "الهیات لیبرال" از وحی، هر یک به شکلی، رابطه دوجانبه انسان – خدا را در این امر نادیده گرفته اند. متکلمین مسلمان معنای "نزول کتاب" و فلسفه تاریخی وحی و نبوت را فهم نکردند؛ و مقلدان اومانیسم، دئیسم و "الهیات لیبرال" غربی نیز تفاوت کیفی عظیم و چشمگیر وحی (قرآن حکیم) با احساسات درونی انسان (الهامات و "کرامات" شاعران و عارفان و...) را نادیده گرفتند. در نگاه متکلمین، خدا فعال و انسان منفعل است؛ و در نگاه دسته دوم، انسان فعال و خدا منفعل است[54]. رابطه دوجانبه انسان – خدا در وحی آشکارا در قرآن بیان شده است؛ آنجا که خداوند در هدایت ویژه جهان انسانی یا امر وحی (جز در مورد وحی به حواریون مسیح – مائده، ۱۱۱) از ضمیر "ما" استفاده می کند که از فعال بودن پیک حق و پیامبر هم جز خود در این امر ضروری خبر می دهد. پیروان نظریه "تجربه دینی" در فهم فلسفه و معنای وحی به کارکرد اساسا جامعه شناختی – تاریخی آن کاملا بی توجه هستند و حقیقت آنرا تنها در دنیای درون انسان (ذهن نبی و کارکرد طبیعی آن) جستجو می کنند؛ اما رسالت تاریخی محمد در راستای رسالت تاریخی ابراهیم، موسی و عیسی مبین آرمانهای تاریخی انسان است؛ و اشتراک در اصول بنیادی و پیام و رسالت پیامبران (یکتاپرستی و آزاد سازی انسان از بندگی غیر خدا) با تجربه درونی کسانی که در زمان، مکان و شرایط مختلف زندگی می کردند، سازگاری ندارد.

[54] "خدا منفعل است"؛ بدین معنا که علاقه ای به انسانها ندارد که بخواهد آنها را بوسیله وحی و نبوت مورد حمایت و هدایت قرار دهد!

جمع بندی نگاه "نواندیشی دینی" به وحی و نبوت

تا آنجا که به محمد و قرآن مربوط می شود، تبیین وحی به "تجربه درونی نبی" بر همه دعاوی معاندان صحه می گذارد: محمد شاعر، بیمار، خودخواه و حتی حقه باز و دروغگو بوده است؟! در بهترین و خوشبینانه ترین سنجش و داوری، می توان او را رسولی اصلاحگر با آرمانهای اجتماعی ضد شرک و ستم قبیله ای دانست که "تدوین متن" بر عهده او گذاشته شده ولی برای جلب مردم و تحقق آرمانهای فوق "ناگزیر" و از سر "خیرخواهی" خود را نبی (پیام آور خدا) و متن خود را "سخن خدا" معرفی کرده است!؟ حتی در صورت "بیصداقتی خیرخواهانه" محمد نیز این پرسش شکل می گیرد که چرا باید از تجربه درونی و شخصی رسولی در ۱۴ قرن پیش پیروی کرد؟ مگر هر کس تجربه خاص خود را ندارد؛ و تجربه شخصی هر انسانی راهنمای حقیقی او نیست؟ اگر منظور این مقلدان "نواندیش" طرح چنین پرسشهایی در اذهان مسلمین است، اینگونه پرسشها همواره در طول تاریخ اسلام برای بسیاری مطرح بوده اند؛ و البته این پرسشها برای آنها که بیشتر در قرآن تحقیق کرده اند به پاسخهایی متفاوت از آنچه مقلدان نامبرده در پی آن بوده اند راه برده است. اما پرسشی که اکنون بیشتر برای اندیشمندان مسلمان مطرح است، دلیل پافشاری "نواندیشان" بر تبیین ذهنی – روانشناختی یکجانبه از وحی و نبوت با وجود عدم تطبیق نظریه "تجربه دینی" بر قرآن و نبوت محمد است. این عدم تطبیق در موارد زیر بسیار آشکار است:

۱) عدم تناسب زمان و مکان فعل با خود فعل در قرآن نشان از آن می دهد که گوینده موجودی فراتر از زمان – مکان است. برای نمونه، بحث و مجادله خدا با فرشتگان در باره انسان، فرشتگان با اهالی بهشت و دوزخ، اهل بهشت با اهل دوزخ، دو گروه از دوزخیان و... در زمانهایی متغیر و مغایر با فعل مربوطه، بیانگر گفتگو هایی بیرون از زمان – مکان انشتاینی هستند؛ و این هرگز کلام موجودی نتواند بود که وابسته به زمان – مکان است.

۲) گوینده قرآن خداست که حتی شخص پیامبر را نیز با فرمان "بگو" مورد خطاب قرار می دهد؛ و پیامبر نیز عینا این سخنان را با ضمایر واقعی خود بدون حتی یکبار اشتباه ثبت می کند. براهین و حتی تمسخرها و تهمتهای دشمنان نیز به همان تلخی و زشتی عینا بازگو می شوند. هیچ نویسنده ای اینگونه امانتداری نکرده است!

۳) هشدارهای خداوند به محمد (با واژه "مبادا") و حتی سرزنش سخت پیامبران و شخص محمد بر پایه معیارهای عینی عام در قرآن گوینده ای جز خداوند نتواند داشت:

"(محمد) چهره در هم کشید و پشت کرد؛ برای اینکه کوری نزدش آمد! و تو چه می دانی؟ شاید او پاکی پیشه کند و (یگانگی خدا و نبوت تو را) یادآور شود، و این یادآوری برایش سودمند باشد. اما آن (توانگر) که بی نیازی جست، تو به سوی او می روی!" (عبس، ۶ – ۱)؛

"(ای محمد!) هر آینه نزدیک بود که ترا فریب دهند از آنچه بسویت وحی فرستاده ایم؛ تا جز آنرا بر ما افتراء ببندی! آنگاه تو را دوست خود می گرفتند. و اگر ترا استوار نمی داشتیم، همانا نزدیک بود کمی بسوی ایشان متمایل شوی!" (بنی اسرائیل،۷۳ و ۷۴).

زنده یاد **سید محمود طالقانی** در تفسیر سوره عبس که دربردارنده نقدی بنیادی از رفتار و راهبرد اجتماعی محمد است، می نویسد:

"اینگونه آیات شواهد روشنی است که شخص پیامبر اکرم (ص) در طریق رسالت و دعوت آنچنان محکوم و مقهور وحی بود که در کمترین اندیشه و حرکاتش مراقبت می شده و همین دلیل قاطع است که وحی پیامبران از نوع کشف و الهامات عادی نیست، و همچنین از مبدأ لاشعور که روانکاوان جدید برای توجیه هر پدیده نفسانی به آن روی می آورند و آنرا کلید رمز برای گشودن اسرار روحی می شمارند، نمی باشد" (پرتوی از قرآن، تفسیر سوره عبس، ص ۱۲۶ – ۱۲۵).

۴) وحی مستقل از ذهن و زبان و حافظه نبی است. بیرون از ساز و کار وحی، محمد در هنگام دریافت هر مفهوم باید آنرا خوب به گوش و حافظه سپرده و تکرار نماید تا در ذهنش جا بیافتد؛ اما دریافت وحی سازوکار دیگری دارد و درک و فهم نسبی محمد از کلام الله را هم نباید نادیده گرفت:

"و در (خوانش) قرآن شتاب مکن تا آنکه تماما بر تو وحی گردد؛ و بگو: پروردگارا! بر دانش من بیفزای!" (طه، ۱۱۴)؛

"زبانت را به آن (خواندن پیام خدا) نجنبان تا بر آن (وحی) پیشی گیری. همانا گرد آوردن و خواندن آن بر عهده ماست. تا آنگاه که آنرا بخوانیم؛ پس از (نحوه) خواندن آن پیروی کن. پس از این (مرحله) همانا بیان آن نیز بر عهده ماست" (قیامت، ۱۹ – ۱۶).

کاملا روشن است که ذهن و زبان محمد، بر پایه فهم و نتیجه گیری از پیامهای پیشین خدا و نیز شوق دریافت پیامهای نوین، گاه بر کلام خداوند پیشی جسته است. اگر وحی تجربه درونی محمد بود، آیات فوق اساسا بیمورد بودند. در تحلیل **مالک بن نبی** اندیشمند مبارز الجزایری، نزول قرآن و دریافت و فراگیری پیام خدا در ذهن و زبان محمد بر کارکرد طبیعی ذهن و حافظه انسانی او منطبق نمی شود:

"در آغاز رسالت، هنگامی که پیامبر خود را در حالت پذیرش وحی می یافت، طبیعتا حافظه اش را بکار می گرفت تا آیات را به تناسب وحی شدنشان حفظ نماید؛ مثل هر کس که به دیگری گوش می دارد و می خواهد گفتار او را حفظ نماید، و به همین دلیل گفتار را در دل خود تکرار می نماید... آیه بالا دقیقا در جهت عکس و برخلاف رفتار طبیعی

محمد نازل می شود... آیه قصد دارد که در وجود محمد فعالیت آزادانه حافظه را که مکانیسم آن دقیقا در "تکرار منع شده" است حذف نماید... حتی قانون روانی فعالیت حافظه را نیز در بر می گیرد و منع می نماید... تضاد دوگانه این آیه با تمایل طبیعی محمد و با قانون کلی حافظه، به نحوی خاص غرابت و شگفت انگیزی پدیده ای را مطرح می سازد که بدین ترتیب در زمینه ای مطلق و مستقل از عوامل مؤثر روانی و زمانی جایگزین می گردد. در نتیجه، این تضاد دوگانه ویژگی ماورایی و مطلق پدیده قرآن را مشخص می نماید" (پدیده قرآنی، صفحات ۱۵۸ و ۲۵۶).

۵) وحی از تجربه درونی عارفان کیفا متمایز می شود. اگر تابش وحی محمد را از سرگردانی رهانید و موجد ثبات و مسئولیت پذیری در او و پیروان او گردید، و تاریخ را به تپش آورد، احساسی که از درون عارفان بیرون می تراود، شعری است که از ذهن انسان گوشه نشین خیال پرداز بی عمل برآمده و موجد سرگردانی عقیدتی – اخلاقی و بی مسئولیتی اجتماعی است؛ جز در شمار اندکی از آنها که در مسیر رهایی از ستم قرار می گیرد. بنابراین، "متن محمد" هرگز از سنخ الهام و تجربه درونی شاعران و عارفان نتواند بود:

"(محمد شاعر نیست؛ زیرا) شاعران را گمراهان پیروی می کنند (در حالیکه پیروان محمد حق جویان و پرهیزگاران هستند). آیا نمی بینی که ایشان در هر وادی سرگردانند (در حالیکه محمد با ایمان و یقین سخن می گوید)؟؛ و سخنی می گویند که به آن عمل نمی کنند (در حالیکه محمد خود به آنچه می گوید عمل می کند[55])؟ (شاعران عموما اینگونه هستند) مگر (شمار اندکی از) آنان که ایمان آوردند و کردار شایسته انجام دادند و خدا را بسیار یاد کردند؛ و (از او) یاری جستند آنگاه که بر ایشان ستم رفت" (شعراء، ۲۲۶ ــ ۲۲۴)؛

"پس سوگند به آنچه می بینید؛ و آنچه نمی بینید؛ که این (قرآن) گفتار فرستاده ای بزرگوار است؛ و سروده شاعری نیست، هر چند کمتر ایمان می آورند! و نه سخن پیشگویی است، هر چند کمتر یادآور می شوند! (بلکه) تنزیلی (سخنی فرود آمده) از جانب پروردگار جهانهاست. و (بدانید که) اگر او (پیامبر) سخنانی بر ما بسته بود (در کلام دست می برد و تحریف می کرد)، هر آینه او را به نیروی قهر خود می گرفتیم و سپس شریان حیاتی او را قطع می کردیم؛ و کسی از شما هم نمی توانست به دفاع از او برخیزد!" (حاقه، ۴۷ ــ ۳۸).

۶) خداوند بر ماندگاری قرآن و مصؤنیت آن از دستبرد و تحریف اطمینان داده است؛ در حالیکه هیچ شاعر و نویسنده ای چنین اطمینانی نتواند داد، و برای بقای <u>محدود</u> (زمان – مکانی) و <u>مشروط</u> (به تغییر و اصلاح) آثار خود جز به لطف حاکم و ناشر هم امیدی ندارد!

"(خداوند) دانای نهان است؛ پس کسی را بر نهان خود آگاه نگرداند؛ مگر فرستادگانی را که (برای هدایت خلق) برگزیده و (برای آنکه مبادا خیانت کنند) نگهبانانی از پیش رو و پشت سر آنها می رود؛ تا بداند که پیامهای پروردگار خود را ابلاغ کرده اند؛ و او (خداوند) بر آنچه نزد آنها (پیامبران) است احاطه دارد و حساب (شماره و اندازه) هر چیز را می داند" (جن، ۲۸ ــ ۲۶)؛

---

[55] در اجرای فرامین خدا محمد بعنوان نبی نسبت به ایمان آورندگان اولی یا سزاوارتر است (احزاب، ۶)؛ و شگفتا که از این آیه زورمداران دینی و هم معاندان قرآن ولایت مطلقه و امتیاز نژادی و خانوادگی را فهم کرده اند!؟

"همانا ما قرآن را فرو فرستادیم؛ و همانا ما حافظ و نگهدار آن (از نابودی و دستبرد و تحریف) هستیم" (حجر، ۹)؛

"آنها که آیات ما را تحریف کنند، از ما پنهان نمی مانند" (فصلت، ۴۰)؛

"(چنین نیست که در باره قرآن می پندارند) بلکه آن قرآنی باشکوه است؛ در لوحی محفوظ" (بروج، ۲۱ و ۲۲).

ساختار زبانی، بلاغت بی نظیر ادبی و نظم ریاضی شگفت انگیز قرآن که با کمک رایانه و علم آمار اثبات گشته است (مهدی بازرگان، سیر تحول قرآن؛ یدالله سحابی، قرآن و کامپیوتر؛ آیت کبری، محمد فاطمی؛ عبدالرزاق نوفل، معجزات عددی قرآن)، بروشنی می گویند که قرآن اولا کلام الله و نه "تجربه دینی" محمد است؛ و ثانیا، چنانکه خداوند گفته است، قرآن از دستبرد و تحریف و نابودی مصؤن مانده است؛ زیرا نه تنها ساختار سوره ها، بلکه حتی جایگاه و ترتیب آیات و واژگان در سوره های قرآنی نیز با دخالت نبی و اصحاب او تعیین نگشته اند.

۷) تجربه درونی یک "امی" نه تنها بر بلاغت بی نظیر ادبی و نظم شگفت انگیز ریاضی قرآن منطبق نمی شود؛ بلکه انسان از اعجاز علمی آن در علوم طبیعی و گزارشهای تاریخی به شگفت می آید (معرفت شناسی و فلسفه علم، بخش هفتم؛ هستی شناسی و تبیین آفرینش، بخش دوم؛ انسان شناسی و فلسفه اخلاق، بخشهای اول، دوم و هشتم؛ موریس بوکای، بررسی کتب مقدس در پرتو علوم جدید؛ هروی، تجلی قرآن در عصر علم؛ گری میلر، قرآن کتابی شگفت انگیز)؛ و شگفت تر از همه اطمینان خاص قرآن به حقانیت خود و اثبات این حقانیت در روند تکامل دانش انسان می باشد:

"تا آنها که بدیشان علم داده شد بدانند که آن (قرآن) حق است از جانب پروردگار تو ..." (حج، ۵۴)؛

" و ما از اینگونه نمونه ها برای مردم می آوریم؛ اما جز دانشمندان در آن تعقل نمی کنند" (عنکبوت، ۴۳)؛

"و آنها که بدیشان علم داده شد یقین می کنند که آنچه بسوی تو از پروردگارت فرو فرستاده شده حق بوده و (قرآن) بسوی خدای ستوده و گرامی راهنمایی می کند" (سباء، ۶)؛

"بزودی نشانه های خود را در آفاق و نفوس شما (در طبیعت و جامعه و تاریخ) به آنها (ناباوران) نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار گردد که او (الله) حق است (و قرآن کلام اوست)..." (فصلت، ۵۳).

۸) تأکید قرآن بر اینکه گزارشهای تاریخی به محمد از منبع الهی، و نه "روایات" جاری اقوام و ادیان، بدست آمده و محمد هرگز نمی توانست بر آنها دست یابد:

"این (سرگذشت نوح و قوم او) که بر تو وحی کردیم، از اخباری است که (از شما) پنهان و پوشیده است. تو (در آن هنگام) نبودی که آنها را بدانی؛ و نه قومت پیش از این (از این سرگذشت چیزی می دانست). پس بردبار باش! همانا فرجام (نیک) از آن پرهیزگاران است" (هود، ۴۹)؛

"این (سرگذشت یوسف در مصر) که بر تو وحی کردیم، از اخباری است که (از شما) پنهان و پوشیده است؛ و تو در هنگامی که آنها دور هم جمع شده و تدبیر می کردند، نزد ایشان نبودی" (یوسف، ۱۰۲).

جمع بندی نگاه کلامی و فلسفی به نسبت عقل و وحی

در جمع بندی کلی باید بگویم که اصولا فلاسفه الهی و متکلمان ادیان در تعیین نسبت **عقل** و **وحی** دچار "سر گیجه" شده و نهایتا از ابهام و تناقض و حتی سفسطه راه گریزی نیافته اند! مدافعان تعامل یا تقابل عقل و وحی جایگاه، کارکرد و مناسبت درونی معرفت شناختی و اجتماعی – تاریخی این دو منبع معرفتی را بخوبی درنیافتند. چه آنها که جانب عقل را گرفتند و چه آنها که جانب وحی را داشتند، و حتی آنها که به آشتی ایندو رأی دادند، آنها را گزینه هایی در برابر هم و یا جدا از یکدیگر می دیدند و از فهم دیالکتیک ویژه عقل و وحی (مناسبات پیچیده تعاملی – تقابلی عقل و وحی) ناتوان ماندند. وجود آفریننده – پروردگار و یگانگی او بنیادی ترین حقیقت فلسفی – هستی شناختی است که عقل آزاد و وحی هر دو بر آن گواهی می دهند. فطرت یا طبیعت ویژه و متعالی انسان اساسا به توحید گرایش دارد؛ عقل آنرا فهم می کند؛ و وحی بر آن صحه می گذارد. اما عقل و فطرت انسان در فاز تاریخی تکامل در بند انگیزه های برتری جویانه تیره و تار شده و از دریافت حقیقت ناتوان می شود. کارکرد معرفت شناختی و اجتماعی – تاریخی وحی آزاد کردن عقل از انگیزه های برتری جویانه و برانگیختن آن به حقیقت جویی و خلاقیت است: برون رفت از سلطه "طاغوت"، فهم عمیق حقیقت توحید و ابعاد گوناگون آن، تقویت انگیزه های متعالی و راهبری اندیشه و رفتار انسانی. پس وحی و نبوت قابل تعبیر به "تجربه دینی"، احساس درونی، کیفیت ذوقی یا مکاشفه عرفانی نیست؛ بلکه پاسخی از سوی حق به نیاز هدایت در فاز تاریخی تکامل انسان است (حدید، ۲۵).

فصل پنجم:

نسبیت معارف انسانی؛

جایگاه بی بدیل وحی در رهبری

برای عمل رهایی بخش اجتماعی در تاریخ، انسان قویا نیازمند دریافت و فهم کلی حقیقت هستی است؛ اما محدودیت منابع شناخت انسان (حواس پنجگانه و عقل) در برابر گستردگی پدیده های محسوس و روابط پیچیده میان آنها، علم را به یک فرآیند معرفتی پیوسته در تکامل (از نسبی تا مطلق) تبدیل کرده است؛ فرآیندی اجتماعی – تاریخی که هرگز در هیچ بعدی از واقعیت (طبیعت، انسان، تاریخ و هستی کل) به نهایت کار خود در دریافت حقیقت نمی رسد. انسان متمدن در فاز تاریخی تکامل برای تأمین این نیاز بنیادی (فهم حقیقت هستی و تعیین جهت زندگی) از فطرت یا طبیعت متعالی و عقل انتزاعی خویش یاری گرفت تا بر پایه علم و تجربه محدود خود حقیقت هستی را دریابد و به زندگی خود جهت و معنا بخشد. در این راستا، انسان از دوران "پیش از تاریخ" خود توانست یک **"دین طبیعی"** (بینش دینی و اخلاقی بر پایه فطرت) و نیز **فلسفه** و **هنر** و **دانش** ابتدایی خود را پدید آورد؛ و سپس به یاری **وحی** دستاوردهای خود را تکامل بخشد. در "دین طبیعی"، انسان بنا بر طبیعت ویژه و متعالی خویش به مفاهیم بنیادی خدا، ابدیت، نیکی، بدی و حتی مفاهیم ذهنی – روانی چون زیبایی و شادی و غم و خشم دست یافته بود؛ و این البته پایه ای ضروری برای دریافت معرفت حقیقی (**وحی**)، تکامل مفاهیم یاد شده و رهبری تجربه و تعقل در فاز تاریخ بود.

نیاز علم به رهبری

با گسترش میدان آزمونهای انسانی و پیشرفت روشها و ابزارهای اندازه گیری، بسیاری از نظریه های علمی "معتبر" گذشته اصلاح و حتی باطل شده اند. انسان از خود می پرسد که آیا بدین ترتیب می توان به اعتبار نظریه های علمی امروز مطمئن بود؟ آیا می توان بر پایه این نظریه های ابطال پذیر اصول اعتقادی – اخلاقی راهنما تدوین کرد؟؛ حقیقت هستی و انسان را فهم کرد؟؛ و در راهی استوار گام نهاد؟ چگونه می توان پژوهش علمی را بسوی حقیقت هدایت کرد و پندار را از علم زدود؟ باری، علم که به دلیل محدودیت تجربه و تعقل انسانی خود ابطال پذیر است، نه تنها پاسخگوی نیاز انسان به

رهبری در فاز تاریخی تکامل نتواند بود؛ بلکه خود قویا نیازمند هدایت است! اصولا سامانه های طبیعی، معرفتی و اجتماعی جملگی هدفمند و نیازمند هدایت می باشند؛ حتی دستگاههای مکانیکی و الکترونیکی نیز برای هدفی معین ساخته و تنظیم می شوند. علم نیز بعنوان یک سامانه معرفتی (نظری) استثناء نبوده و هدفمند است. هدف نیز واقعیتی بیرون از سامانه است؛ و روابط درونی سامانه جهت رسیدن به هدف تنظیم و هدایت می شوند. هدف متعالی و انسانی علم نیز شناخت نظم حاکم بر پدیده ها و امور واقع جهت آزادی انسان از جبرها، پیشرفت اجتماعی و نهایتا فهم حقیقت هستی در قلمروهای گوناگون آن است؛ و این هدف نیز بدون "رهبری" و راهنمایی جهت زدودن پندارها (جدایی هر چه بیشتر دانش حقیقی از دانش مجازی) محقق نخواهد شد. اما در فاز تاریخی تکامل اجتماعی انسان، علم زیر چتر رهبری مکاتب معرفت شناختی و فلسفی یک بعدی (وابسته به ساختار اجتماعی حاکم) از هدف راستین انسانی و حقیقت جویانه خود دور شده و حتی گاه مستقیما به خدمت زر و زور و تزویر در می آید؛ و در این وضعیت انباشته از پندار و فریب می گردد (دانش مجازی). بنابراین، شایسته است علم توسط مکتبی رهبری شود که از یکجانبه نگری مرامهای وابسته به ساختارهای استبدادی – استثماری تاریخ آزاد باشد (**مکتب وحی**)؛ زیرا مکاتب یک بعدی معرفت شناختی و فلسفی راهنمای علم (پوزیتیویسم، راسیونالیسم، پراگماتیسم، مکانیسیسم، نسبیت گرایی، ماتریالیسم، ایده آلیسم، شکاکیت و...) نه تنها برای علوم اجتماعی فاجعه بار بوده اند که برای پژوهشگران علوم طبیعت هم موانع جدی تولید کرده اند ("معرفت شناسی و فلسفه علم"، بخش سوم).

"فلسفه" و رهبری علم و عمل

کارکرد فلسفه، کشف حقیقت هستی و نیز رهبری علم و عمل اجتماعی انسان بوده است؛ اما فلسفه در حقیقت جویی و رهبری با دو محدودیت تجربی – علمی و اجتماعی روبروست. نخست آنکه عقل انسان در کوشش "مستقل" خویش برای دریافت معنا و حقیقت هستی گریزی جز انتزاع از "تجربه امر واقع" ندارد؛ اما به این انتزاع امیدی در این باره نیست، زیرا "امر واقع" نه تماما و نه یکسان به تجربه انسان در می آید. در هر تجربه انسانی، بخش و جنبه ای از یک واقعیت نمایان می شود؛ و هر بار هم به گونه ای در حواس منعکس می گردد. این "بت عیار" هرگز عقل را به حقیقت واحد هستی و ارزش حیات انسانی رهنما نتواند بود. پایبندی به تجربه محدود نیز فلسفه را به نظریات "ابطال پذیر" علمی وابسته می گرداند؛ و لذا هر گاه فلسفه گمان می برد که به سر سویدای "حقیقت" دست یافته است، کشفی نو در جهان علم (گردش زمین، قوانین مکانیک، نسبیت، کوآنتوم، بیگ بنگ، زیست شناسی ملکولی و...) انقلابی در وجودش بر پا می کند و تصویر نوینی از جهان شکل می گیرد! پس آنچه

فلسفه غالب هر عصر "حقیقت هستی" می نامد نیز می تواند همچون "حقیقت علمی" دستخوش تغییر و یا تکمیل و اصلاح گردد؛ و بی گمان، چنین "حقیقت" ناقص و ناپایداری که توان تولید انگیزه و رهبری مؤثر علم و عمل را در بلند مدت نخواهد داشت هم پاسخگوی نیاز انسان نخواهد بود. اما دومین پایه فلسفه (پایه جامعه شناختی) هم سست است؛ زیرا فلسفه در تنگنای اجتماعی ساختارهای بنیادی حاکم بر زمان اسیر است: فلسفه قویا متأثر از فرهنگ طبقات اجتماعی حاکم بوده است؛ لذا برد تاریخی آن کوتاه و کارآمدی رهبریت اجتماعی آن هم محدود و همراه با عوارض و پیامدهای منفی (ارتجاعی و محافظه کارانه) ماندگار در جامعه بوده است. محدودیتها و وابستگیهای فوق سبب شده است که فلسفه هم نتواند آرمانهای تاریخی انسان را به درستی تبیین کند، و راه استوار تکاملی را پیش روی جامعه انسانی بگشاید. فلسفه در هر برهه از تاریخ کوشیده است "حقیقت" و راه و روش "صحیح" زندگی را به اقشار حاکم نشان دهد؛ اما در آنها انگیزه مبارزه با ستم اجتماعی و حس مسئولیت نسبت به تمامیت اجتماع ایجاد نکرده است. این معرفت بشری اساسا و تاریخا کوشش عقلی اندیشمندان بالا نشین جامعه در شناخت "حقیقت" و تدوین "اصول اخلاق" برای حفظ و تداوم نظم اجتماعی حاکم (و نه ره آورد **عقل آزاد**) بوده است. معرفتی که از جهان باستان تاکنون پاسخگوی نیازهای اجتماعی **قدرت** بوده و با منافع، علایق و مصالح طبقات حاکم پیوند داشته است، در واقع دستاورد **عقل توجیه گر** است؛ و انتظار پاسخگویی "فلسفه" به نیازهای پیوسته متغیر بالانشینان جامعه نیز شایستگی آنرا برای رهبری صحیح علم و عمل در گستره اجتماع نفی می کند.

فلسفه بدلیل تنگناهای نظری و تجربی یاد شده فرآیند پژوهش علمی، جنبش اجتماعی و اصلاح و تصحیح عمل انسانی را به بن بست و یا انحراف می کشاند. بنابراین، از آنجا که عمل رهایی بخش اجتماعی انسان در تاریخ نیازمند حقایق ثابت یقینی است، **فلسفه** نیز مانند **علم** نمی تواند جایگزین **دین** گردد؛ و باز از آنجا که **فطرت** نیز در ساختارهای استبدادی – استثماری دستخوش تیرگی می گردد، حتی "دین طبیعی" نیز پاسخگوی این نیاز تکاملی نخواهد بود. جایگاه و کارکرد دین وحیانی در جامعه انسانی بی بدیل است:

حل مسئله رهبری در فاز تاریخی تکامل

از منظر حقیقت شناسی و اعتبار سنجی، اعتبار علم به دلیل وابستگی به واقعیت گسترده، مرکب و نو به نو شونده از یکسو، و محدودیت حواس و تجارب حسی انسان از سوی دیگر، نسبی می باشد؛ اعتبار هنر و ادبیات نیز باز بدلیل وابستگی تخیل و عاطفه به نیازهای خاص متغیر و تجارب محدود انسانی

نسبی است؛ و لذا فلسفه نیز که تعمیمی از علم و هنر و ادبیات است از ارزش و اعتبار نسبی برخوردار خواهد بود. مصالح و منافع و علایق اجتماعی (اساسا نیازها و خواسته های اقشار و طبقات حاکم بر جامعه) نیز مزید بر علت شده و معارف نامبرده را ناتوان از بازتاب حقایق هستی و رهبری تکاملی انسان اجتماعی در فاز تاریخ می گردانند.

اما دین نه تنها عمل اجتماعی انسان، بلکه علم و فلسفه را هم در تاریخ راهبر بوده است: دین با بیان نمادین حقیقت هستی، انسان را به امید فهم و دریافت آن به تجربه و تعقل بر می انگیزد؛ و بدینسان علم و فلسفه و دیگر معارف انسانی نیز پیشرفت می کنند. پژوهشگران تاریخ تمدن و فرهنگ، "دیندار" و "بی دین"، نیز بخوبی می دانند که علم و فلسفه در درون دین و اندیشه دینی شکوفا گشته و از آن جدایی ناپذیر بوده اند؛ با این تفاوت که "بی دینان" چنین می پندارند که علم و فلسفه پس از چندی روی پای خود ایستاده و دیگر نیازی به مادر نداشته و حتی می توانند جایگاه آنرا هم در جامعه اشغال کنند؟! اما نه تنها علم و فلسفه، بلکه هیچ دستاورد انسانی در تاریخ تمدن و فرهنگ از تأثیر و نفوذ دین و اندیشه دینی برکنار نبوده است؛ و از آنجا که انسان حتی از دوران "پیش از تاریخ" نیز باور دینی داشته است، و به عبارتی دیگر تاریخ دین بخشی جدایی ناپذیر از تاریخ انسان است، شناخت و سنجش تاریخی یک "جهان انسانی بدون دین" با معارف و دستاوردهای صرفا بشری اساسا امکان پذیر نیست. بنابراین، علم و فلسفه و هنر و ادبیات با اینکه در انگیزه و هدف نهایی خود (فهم حقیقت هستی و تطبیق با آن) با دین و بینش دینی در پیوند و هماهنگی است، اما بدلیل محدودیتهای ذاتی خود هرگز جایگزینی برای آن که پایگاه نظری و خاستگاه تاریخی این معارف است، نخواهند بود؛ بلکه تنها دستیارها و مکمل های ضروری دین می باشند که هر کدام به گونه ای آن را در تحقق آرمانهای معنوی و اجتماعی خود یاری می دهند. در اینجا باید تأکید کنم که بینشهای دینی یا معارف "برگرفته از دین" چون مکاتب فقهی و کلامی و فلسفه های الهی (مشایی، اشراقی، متعالی) جدای از اصل دین هستند؛ و آنها را نیز همچون علم و هنر و ادبیات و فلسفه باید در شمار معارف بشری گنجاند. فرقه های دینی و مذهبی هم در شمار گروههای اجتماعی، و نه نماینده حقیقی دین، می باشند؛ زیرا مکاتب و فرقه های نامبرده مبادی اولیه اندیشه و رفتار خود را از دستاوردهای نظری و تجربی زمان خود گرفته اند و دین را دقیقا مطابق با علایق و مصالح خود تفسیر می کنند. دین اصیل مبتنی بر وحی است، زبان آن الزاما سمبولیک (نمادین) است، و ذاتا با عصبیت و پیشداوری انسانی بیگانه است؛ در حالیکه معارف نامبرده دینی چه بسا که تولید کننده تعصب و جانبداری کور هستند. تولید تعصب و جزم اندیشی در هر یک از معارف بشری (علمی، فلسفی، کلامی، الهیآتی و...) تاریخا کارکرد منفی و بازدارنده داشته است؛ و متعصبان و جزم اندیشان را به مقاومت در برابر "حقیقت" و نظریه های نوین، و حتی آزار نوآوران و نوگرایان

عرصه علم و هنر و فلسفه و دین و سیاست و اجتماع، کشانده است: از انکار و مقاومت لجوجانه "روحانیت" رسمی ادیان در برابر بعثت های توحیدی و تبیین های نوین دینی گرفته تا مقاومت اصحاب محافظه کار علم در برابر نوآوری های علمی؛ مقاومت کلیسا در برابر نجوم نوین کپرنیک و گالیله؛ مقاومت اولیه مارکسیستها در برابر تئوری نسبیت انشتاین؛ مقاومت ماده گرایان در برابر نظریه بیگ بنگ و تحریف آن؛ و سرانجام ستیز خشونت بار فرقه های بسته مذهبی با دگراندیشان.

انسان در فاز تاریخ باید بن بست ها را بشکند؛ و راه مستقیم تکاملی و تحقق آرمان قسط را بازشناسد. نارسایی و محدودیت عقل و تجربه انسانی، و سستی و کمبود در رهبری تکامل اجتماعی، باید جبران گردد! **وحی** و **نبوت** پاسخ هستی شناختی نیاز انسان به هدایت در فاز تاریخی تکامل است: انسان زیر چتر این هدایت ویژه به حقیقت هستی و انسان، و نیز معیارهای ثابت و عام سنجش و ارزیابی اخلاقی و اجتماعی، رهنمون می شود. عقل و تجربه یا اندیشه و رفتار انسانی (فردی و اجتماعی) نیازمند اصول راهنما هستند؛ و تجربه تاریخی هم نشان داده است که علم و فلسفه، که خود ره آورد تجربه و تعقل انسانی هستند، ناتوان از پاسخگویی به این نیاز حیاتی بوده اند.

انسان در فطرت یا طبیعت متعالی خود نیز می تواند گمراه شود؛ و خلاقیت و بینهایت طلبی انسان در مسیر پستی و انحطاط (تمرکز قدرت و تراکم ثروت) بکار رود. بنابراین، "دین طبیعی" یا ادیان بشری هم به دلیل تیرگی فطرت انسانی در ساختارهای استبدادی – استثماری، و همان تنگناها و وابستگیهای اجتماعی که دیگر معارف انسانی نیز گرفتار آن می شوند، پاسخگوی نیاز انسان به امر هدایت نیستند. توانمندیها و دستمایه های انسان برای فهم و دریافت معنا و حقیقت هستی و معیارهای عینی سنجش عمل (هوش و حواس و فطرت و عقل و خلاقیت و ابتکار و بینهایت طلبی) قویا نیازمند **انگیزش** و **هدایت** خواهند بود. دستگیری و هدایت انسان از سوی خدا (**وحی** و **نبوت**) تنها گزینه ممکن برای امر رهبری در تاریخ و گشودن این بن بست در مسیر تکامل است!

"اوست آنکه از میان توده مردم (و نه طبقات حاکم) پیامبری برانگیخت تا آیتهای او را بر ایشان بخواند، و (از جهل و شرک و فساد عقیدتی – اجتماعی) پاکشان سازد، و به آنها کتاب و حکمت بیاموزد؛ اگر چه پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند (و مکاتب دینی و فلسفی موجود توان هدایت آنها را نداشته اند)" (جمعه، ۲).

اصول اعتقادی – اخلاقی و آرمان اجتماعی دین توحیدی بر نظم عام و ثابت حاکم بر هستی، تاریخ و انسان منطبق است؛ پس منابع و معارف انسانی در خط صحیح هدایت می شوند و به فهم صحت و حقانیت آن هم می رسند. دیدگاه و باوری که به وحی و نبوت پیوسته است پایه ای استوار می یابد؛ و لذا می تواند انسان را به صداقت و وفاداری، حق جویی و عدالتخواهی، و از خود گذشتگی و فداکاری در راه حق و عدالت برانگیزد:

"این کتاب بی هیچ تردیدی راهنمای (اندیشه و عمل) پرهیزگاران است؛ آنها که به جهان ناپیدا ایمان دارند و نماز بپا می دارند و از هر چه روزی آنها کرده ایم به فقیران انفاق می کنند؛ و آنانکه ایمان آورند به آنچه خدای تعالی به تو و بر پیامبران پیش از تو فرستاد، و آنها خود به جهان بازپسین یقین دارند. آنان از مهر پروردگار خویش به راه راستند، و آنها رستگاران جهانند" (بقره، ۵ – ۱)؛

"همانا پیامبران خویش را با نشانه های روشن فرستادیم، و به همراه ایشان کتاب و میزان (اصول راهنما و معیارهای سنجش) را فرستادیم تا مردم برای قسط (حق و عدالت) بپا خیزند؛ و (نیز) آهن را فرستادیم، در آن نیرویی شدید و سودهایی برای مردم است؛ تا خدا بداند چه کسی او و رسولانش را، بی آنکه او را ببیند، یاری می کند. همانا خداوند توانا و ارجمند است" (حدید، ۲۵).

بنا بر آیات فوق، حقیقت هستی و معیارهای عام سنجش و ارزیابی اخلاقی و اجتماعی (تبیین صحیح هستی، انسان و تاریخ) به پیامبران **وحی** شد تا ذهن و رفتار انسان از محدودیت منابع شناخت و نسبیت فرضیه ها و عقاید و سنتها آزاد گردد؛ و نیاز به رهبری در فاز تاریخی تکامل پاسخ بگیرد. اصول عام اعتقادی و آرمانهای اخلاقی و سیاسی – اجتماعی در ادیان توحیدی بر تجارب خاص، محدود و تکرارناپذیر انسانی استوار نیست که با دگرگونی واقعیت اجتماعی دستخوش بی ثباتی و تزلزل گردد. با یک نگاه اجمالی و بی تعصب به تاریخ فرهنگی بشر نیز می بینیم که با پیشرفتهای علمی و اجتماعی زیر پای نظریه های علمی، مذاهب شرک و نیز مکاتب معرفت شناختی – فلسفی یک بعدی و ساده سازانه (ایده آلیسم، پوزیتیویسم، مکانیسیسم، ماتریالیسم و...) سست شد؛ اما اصول جهان بینی توحیدی در پیشرفت تاریخی علم و عقل و تجربه اجتماعی، بنا بر پیشی بینی قرآن حکیم، تأیید و تثبیت شد. قرآن راههای پیشرفت علم و عمل اجتماعی را در تاریخ نشان می دهد؛ و در پیشرفت علم و عمل هم حقانیت وحیانی آن به اثبات می رسد.

باز باید تأکید کنم که اگر پایه دین توحیدی (وحی) بر فطرت پاک انسان و نظم عام و تغییرناپذیر هستی، انسان و تاریخ استوار است؛ اما بینش دینی صرفا یک معرفت بشری است که با دیگر معارف و نیز عواطف و مصالح بشری در پیوند و تعامل قرار می گیرد. بنابراین، آنچه که از ویژگیهای وحی گفته شد، قابل تعمیم به بینشهای رایج دینی نیست.

باری، در پاسخ به ضرورت اجتماعی **هدایت** بود که **پیامبران** موحد با سلاح **وحی** وارد تاریخ شدند. آنها به خواست خدای تکامل بخش هستی برانگیخته شدند تا میثاق **فطرت** را یادآوری کنند؛ **عقل** را آزاد سازند؛ خلاقیت و بینهایت طلبی انسان را در مسیر تکاملی اندازند؛ و بدینگونه، محدودیت منابع و تواناییهای حقیقت یاب انسان (عقل و تجربه) را در مسیر تکامل اجتماعی او جبران نموده و ارابه تاریخ را با انگیزشی پایدار و پایان ناپذیر به پیش برانند. آنها از آفریننده و پروردگار یگانه هستی، هدفداری

جهان، حقیقت پایدار و فرایاز حیات و مسئولیت هستی شناسانه انسان سخن گفتند تا او را به نبرد با جبرهای کور و بنده ساز طبیعی، غریزی و اجتماعی برانگیخته و راه تکامل پایان ناپذیر **انسان** به سوی **خدا** را هموار سازند (بقره، ۱؛ جمعه، ۲). این سخن که "اسلام دین فطرت است" بدین معناست که اسلام دینی است که اصول بنیادی آن در تطبیق کامل با قوانین عام تکاملی جهان و قوانین خاص زیست شناختی انسان یا طبیعت متعالی اوست:

"پس روی خود را به سوی دین توحید (دین حنیف) بگردان که خدا سرشت مردم (انسان) را بر آن پایه آفریده است. در آفرینش خدا دگرگونی نیست (نظم هدفمند هستی ثابت و استوار است)، و این همان دین پایدار است؛ ولی بیشتر مردم (حقیقت دین را) نمی دانند" (روم، ۳۰).

فصل ششم:

کارکرد وحی در برانگیختن عقل و گشودن راه علم و معرفت

در فصل پیش از محدودیت منابع شناخت انسان (عقل و تجربه) و نسبیت معارف و دستاوردهای بشری (علم و فلسفه و هنر و ادبیات و ادیان طبیعی) در امر حقیقت جویی و راهیابی سخن گفته شد؛ و اینکه بدون هدایت وحی انسان نمی توانست به حقیقت و معنای هستی و تاریخ و حیات خود دست یابد. اکنون نخستین پرسشها به کارکرد فرهنگی (ذهنی – معرفتی) وحی بر می گردد؛ و اینکه وحی چگونه در نخستین گام راهگشای آزادی اندیشه و پیشرفت علم و معرفت شد.

آخرین "معجزه"

پیشتر گفته شد که معجزه **محمد** خاتم پیامبران، در تناسب و تطابق با ضرورتهای تکاملی تاریخ، معجزه علمی – فرهنگی (**قرآن**) در عصر فصاحت و بلاغت ادبی عرب بود که با به چالش کشاندن مردم (دعوت برای آوردن همانند آن) همراه گشت. قرآن در عصری نازل شد که تکامل فرهنگ بشری به فاز دل انگیز شعر و ادب و سخنوری رسیده و رقابت و فخر فروشی در این زمینه چشمگیر بود؛ تا آنجا که هفت قصیده از شاعران نامدار عرب به دیوار کعبه آویخته بود ("معلقات هفتگانه"). حضرت

محمد، بی آنکه شعر و سخنوری و نگارش آموخته باشد، نبوغ ادبی عرب را با قرآن به چالش کشید! سخن دانان بزرگ عرب در برابر فصاحت و بلاغت بیمانند قرآن وا ماندند؛ اما غرور جاهلی و منافع مادی مانع از تصدیق وحی بود:

"بگو اگر جن و انس (مخلوقات پیدا و ناپیدا) گرد هم آیند تا مانند این قرآن را بیاورند، (هرگز) نتوانند مانند آن آورند؛ اگر چه (در این راه) برخی پشتیبان برخی دیگر باشند" (بنی اسرائیل، ۸۸)؛

"یا گویند (محمد) آن (قرآن) را (بر خدا) دروغ بسته است! بگو پس ده سوره همانند آن "دروغ پرداخته" بیاورید؛ و هر که را بجای خدا می توانید (هم جهت پشتیبانی و گواهی) فرا بخوانید، اگر راست می گویید" (هود، ۱۳)؛

"اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده ایم در شک و تردید هستید، یک سوره همانند آن بیاورید و گواهان خود را بجای خدا بخوانید، اگر راست می گویید" (بقره، ۲۳؛ همچنین نگاه کنید به یونس، ۳۸)؛

"پس (لااقل) سخنی همانند آن (قرآن) بیاورند، اگر راست می گویند" (طور، ۳۴).

اما مدعیان نه تنها کتابی همانند قرآن، بلکه مانند ده یا حتی یک سوره و یک آیه از قرآن را هم نتوانستند (آنهم تنها در شکل و ظاهر ادبی اش) بیاورند؛ و در این چالش تاریخی به سختی شکست خوردند. **ولید بن مغیره** که ادیب بزرگ زمان بود، گفت:

به خدا سوگند کلامی که از محمد شنیدم شباهتی به کلام هیچ انسان و پری ندارد. سخنش برتری و زیبایی ویژه ای دارد. شاخسارش پر میوه و دامنه اش ریشه های فراوان و پر برکتی دارد. گفتاری برجسته است و هیچ سخنی از آن برجسته تر نیست؛ و برتر از آنستکه بتوان با آن به معارضه پرداخت (طبرسی، مجمع البیان، جلد ۵، ص ۳۸۷)؛

و این در حالیست که چالش همانند خواهی قرآن تنها منحصر به ادبیات آن بود؛ و باید دانست که دانش و حکمت قرآن اساسا به چالش کشیدنی نبوده و نیست:

"قرآن ظاهرش زیبا و باطنش ژرف است؛ شگفتیهای آن فنا ناپذیر و نوآوری های آن بی پایانند؛ و تاریکیها جز به وسیله آن شکافته نمی گردند" (نهج البلاغه، خطبه ۱۸).

راهبر دانش و حکمت

بدون غلو، و بر پایه شواهد و حقایق مسلم تاریخ علم، قرآن از آغاز نزول با طرح روش شناسی صحیح شناخت و پژوهش، اصول عقلی راهنما، و بیان قوانین عام حاکم بر تکامل جهان، علم و جهان علم را رهبری کرده است:

۱) روش شناسی تجربی – تعقلی

ساخت و پرداخت یک نظریه علمی نیازمند روش شناسی تجربی – تعقلی است. در سراسر تاریخ هرگز هیچ نظریه ای بر پایه روش شناسیهای یکجانبه (پوزیتیویسم، راسیونالیسم، پراگماتیسم، شکاکیت و اگنوستیسیسم) بدست نیامده است. اگر دانشمندی هم در معرفت شناسی خود را پیرو یکی از مکاتب یکجانبه نگر نامبرده معرفی کرده باشد، اما در عمل به آن پایبند نبوده است؛ زیرا مکاتب یک بعدی معرفت شناختی، هر یک به گونه خاص خود، شناخت علمی جهان را نیمه تمام گذاشته و هرگز به مرحله کشف علمی نمی رسند. قرآن مکاتب نامبرده را از بنیاد نفی کرده است و با نگاهی همه جانبه به روند شناخت، بر ضرورت کاربست توأمان منابع شناخت و پیوند جدایی ناپذیر تجربه حسی (کاوش و پژوهش تجربی) و تعقل (ساماندهی منطقی داده های تجربی) در شناسایی جهان و کشف حقیقت تأکید کرده است؛ بی آنکه به یکی از این دو منبع شناخت (حواس و عقل) در برابر دیگری اصالت دهد، واقعیت را منوط به حس شدن کند، جهان را در بی نظمی و آشفتگی ببیند، و حقیقت را مطلقا دست نیافتنی و یا محدود به فایده داشتن نماید (نقد مکاتب معرفت شناختی یکجانبه نگر را در کتاب "معرفت شناسی و فلسفه علم"، بخش سوم بخوانید):

"و خدا شما را از بطن مادرانتان بیرون آورد در حالیکه هیچ نمی دانستید، و برای شما (ابزارهای شناخت چون) گوش و چشم و دل (فطرت و عقل حقیقت جو) قرار داد تا (بیاموزید و) شاید سپاس بگذارید" (نحل، ۷۸).

قرآن با سفارش به کاربست روش تجربی – تعقلی، و تأکید پیوسته بر ضرورت آن، راهگشای پیشرفت علم گشت: دانشمندان مسلمان این روش قرآنی را بکار بستند و دانشمندان معاصر اروپا هم آنرا از دانشمندان مسلمان اقتباس کردند؛ و هر دو گروه با کاربست این روش قرآنی به دستاوردهای ارزنده ای نائل گشتند.

نخستین مرحله تحقیق علمی، آشنایی و آزمودن پدیده های محسوس طبیعی، نفسانی و تاریخی جهت برانگیختن حس **کنجکاوی** و **پرسشگری** است؛ کاری که خداوند در قرآن با نامگذاری سوره ها، دعوت به **مشاهده** و **سوگند** به این پدیده ها در پی آن بوده است:

"خداوند باکی ندارد از اینکه مثل بزند به پشه ای و یا بیش از آن. پس آنها که ایمان آورده اند می دانند که آن (مثال) حق و از جانب پروردگار است؛ اما کسانی که کفر ورزیدند، می گویند خدا را از این مثال چه مقصود است؟ (خدا) با این مثال بسیاری را گمراه و بسیاری (دیگر) را (بسوی تحقیق علمی و کشف حقایق عالم) هدایت می کند؛ و گمراه نمی کند به آن مگر فاسقان را" (بقره، ۲۶)؛

"آیا به شتر نمی نگرند که چگونه آفریده شده است؟ و به آسمان که چگونه برافراشته گشت؟ و به کوهها که چگونه نشانده شد؟ و به زمین که چگونه هموار (و آماده زندگی) گردید؟" (غاشیه، ۲۰ – ۱۷)؛

"پس می باید انسان به خوراک خود بنگرد (که چگونه پدید آمده است): ما آب را (از آسمان) فراوان فرو ریختیم؛ سپس زمین را شکافتیم؛ از آن دانه را رویاندیم؛ و انگور و سبزی را؛ و زیتون و نخل را؛ و باغهای انبوه را؛ و میوه و چراگاه را؛ تا بهره ای برای شما و (یا) دامهایتان باشد (که از دامها نیز خوراک تهیه می کنید)" (عبس، ۳۲ – ۲۴)؛

"پس انسان (باید) بنگرد که از چه چیز آفریده شده است. او آفریده شده است از آبی جهنده که از میان صلب و ترائب بیرون می آید" (طارق، ۷ – ۵)؛

"نه؛ اینگونه نیست! سوگند به شفق؛ سوگند به شب و آنچه (از جنبندگان) که جمع می گرداند؛ سوگند به ماه آنگاه که بدر کامل می شود؛ هر آینه شما مرحله به مرحله بی وقفه پیش می روید" (انشقاق، ۱۹ – ۱۶)؛

"سوگند به انجیر و زیتون؛ سوگند به کوه سینا؛ سوگند به این شهر ایمن؛ همانا انسان را در نیکوترین ساختار آفریدیم" (تین، ۴ – ۱)؛

"سوگند به خویشتن سرزنشگر (نفس ملامتگر انسان)" (قیامه، ۲)؛

"سوگند به آفتاب و پرتو بلند تابنده اش، و به ماه آنگاه که در پس آفتاب بر آید، و به روز هنگامی که جهان را روشن سازد، و به شب آنگاه که جهان را (در پرده سیاهی) بپوشاند، و به آسمان و آنچه در آنست، و به زمین و آنچه آنرا بگسترد، و به نفس و آنچه آنرا بیاراست" (شمس، ۷ – ۱)؛

"سوگند به دریای برافروخته؛ همانا عذاب پروردگارت (بر ظالمان حق ستیز) فرود خواهد آمد" (طور، ۶ و ۷).

"سوگند به برکنندگان به سختی و آزاد شدگان سبک سیر؛ سوگند به شتاب دهندگان شناور؛ پس (آنها که) پیشروانی پیشی گیرنده و کار پردازان امر (هستند)" (النازعات، ۵ – ۱).

"سوگند به شب آنگاه که (زمین را) بپوشاند؛ و به روز هنگامیکه تجلی گردد؛ و به آنچه نر و ماده را آفرید"

(لیل، ۳ – ۱).

تحقیق علمی پس از توجه تجربی به پدیده های محسوس طبیعی، نفسانی و تاریخی، نیازمند تفکر و تعقل در حرکت منظم، قانونمند و هدفدار آنهاست:

"همانا در آفرینش آسمانها و زمین و گردش شب و روز نشانه هایی (روشن) برای خردورزان موجود است؛ آنها که ایستاده و نشسته و خوابیده (در هر حالت) خدا را یاد می کنند و در آفرینش آسمانها و زمین می اندیشند" (آل عمران، ۱۹۱ – ۱۹۰)؛

"همانا در آفرینش آسمانها و زمین، و رفت و آمد شب و روز و کشتیها که در دریا برای سود مردم در حرکتند، و آبی را که خدا از آسمان فرو فرستاد تا بدان زمین را پس از مردن زنده کرد، و از هر گونه جنبنده در آن بپراکند، و در تغییر جهت بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه هایی برای خردورزان است" (بقره، ۱۶۴)؛

"ای مردم! اگر شما در (وقوع) رستاخیز (و توانایی خدا در برانگیختن مردگان) تردید دارید، (بدانید که) ما شما را (نخست) از خاکی آفریدیم، سپس از نطفه ای، آنگاه از علقه ای (درپیوستگی نسلی)، پس از آن از پاره گوشتی جویده، شکیل و ناشکیل؛ تا (حقیقت تکاملی حیات را) برای شما آشکار و مبرهن سازیم. و (نیز) آنچه را بخواهیم تا سرآمدی معین در رحمها قرار می دهیم، سپس شما را چون کودکی بیرون می آوریم تا به سر حد بلوغ رسید، و از شماست آنکه (پس از گذراندن عمر طبیعی) بمیرد و آنکه (چندان پیر گردد که) به پایین ترین مرحله زندگی (دوران کودکی) بازگشت نماید؛ تا آنجا که پس از دانستن هیچ نداند (مغزش دیگر کار نکند). و (استدلال دیگر در حتمیت رستاخیز آنستکه) زمین را (در زمستان) بنگری که خشک و پژمرده باشد، تا آنگاه که باران بر او فرو فرستیم؛ بجنبد و برآید و از هر گونه گیاه زیبا برویاند. این (چرخه منظم) بدان روست که خدا حق است و (دلیل بر) آنکه او مردگان را زنده خواهد کرد و بر هر چیز تواناست. و (اما) برخی از مردم در (آفرینش) خدا از راهی جز علم مجادله می کنند"

(حج، ۸ – ۵)؛

"بگو در زمین گردش کنید و بنگرید که خدا چگونه آفرینش را آغاز نمود؛ سپس (بهمین گونه) مرحله آخرت را پدید می آورد؛ یقینا خدا بر هر چیز تواناست" (عنکبوت، ۲۰).

۲) خطوط راهنمای علم

در راستای برانگیختن انسان به تجربه و تعقل، قرآن حتی سر نخها و خطوط راهنمای علم را هم در زمینه های گوناگون شناخت جهان و انسان به اهل علم و خرد و اندیشه عرضه کرده است؛ آنچه که به حق "معجزات علمی قرآن" نام گرفته است. برخی از آیات راهنمای علم که در کتاب "معرفت شناسی و فلسفه علم" بخش هفتم دسته بندی موضوعی و سپس بررسی شده اند، عبارتند از:

"آسمانها را بی ستونی که آنرا ببینید آفریده و (کوهها را چون) لنگرهایی در زمین بنهاد تا از لرزش آسوده باشید و از هر گونه جنبنده ای روی آن (زمین) پراکنده ساخت؛ و از آسمان آبی فرستادیم؛ پس گیاهان گوناگون مفید از هر گونه در آن (زمین) رویاندیم" (لقمان، ۱۰)؛

"خداست آنکه آسمانها را بی ستونی که آنرا ببینید بر پا داشت ..." (رعد، ۲)؛

"همانا خداوند آسمانها و زمین را از فروپاشی (و خروج از مدار) نگاه می دارد" (فاطر، ۴۱)؛

و اوست آنکه شب و روز و خورشید و ماه را آفرید که هر یک در گردونه ای شناورند (در مدار معینی سیر می کنند)" (انبیاء، ۳۳)؛

"اوست خدایی که خورشید را فروزان و ماه را نورانی گرداند و آن را در منازلی معین کرد تا بدینوسیله شماره سالها و حساب ایام را بدانید (پایه گاه شماری شما باشد). این (نظم) را خدا جز به حق نیافریده و خداوند آیات خود را برای اهل علم به تفصیل بیان می دارد" (یونس، ۵)؛

"آسمانها و زمین را بحق آفرید، شب را به روز و روز را به شب می پوشاند و خورشید و ماه را (برای مقصودی) مسخر کرد که هر یک تا سرآمدی معین در گردش است..." (زمر، ۵)؛

"و خورشید که پیوسته بسوی جایگاهش در حرکت است؛ این تقدیر خداوند دانا و تواناست. و برای ماه نهادیم قرارگاهی تا آنکه مانند شاخه خشکیده خرما (قوسی) گردد. نه خورشید را سزد که به ماه رسد و نه شب را که بر روز پیشی گیرد؛ هر کدام در گردونه خود شناورند" (یس، ۴۰ – ۳۸)؛

"کوهها را بنگری و ساکن پنداری؛ حال آنکه مانند ابر در حرکتند" (نمل، ۸۸)؛

"در ماه نوری و در خورشید چراغی نهاد" (نوح، ۱۶)؛ "خورشید را فروزان و ماه را نورانی ساخت..." (یونس، ۵)؛ "و قرار داد در آن (آسمان) چراغ (خورشید) و ماه نورانی" (فرقان، ۶۱)؛

"آیا کافران ندیدند که آسمانها و زمین بسته و بهم پیوسته بودند؛ پس آنها را از هم باز کردیم و از آب به هر چیز زندگی بخشیدیم؛ آیا ایمان نمی آورند؟" (انبیاء، ۳۰)؛

"آسمان (کائنات) را به نیرویی بنیاد نهادیم؛ و همواره آنرا می گسترانیم" (ذاریات، ۴۷)؛

"در آن هنگام که ستارگان تیره و ناپیدا شوند" (مرسلات، ۸)؛

"آنگاه که خورشید در هم پیچیده شود؛ و آنگاه که ستارگان تیره شوند؛ و آنگاه که کوهها براه افتند... و آنگاه که دریاها برافروخته گردند" (تکویر، ۶ – ۱)؛

"سنگینی ذره ای در آسمانها و نه در زمین از او پوشیده نیست؛ نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر از آن، مگر آنکه در کتابی (کتاب آفرینش) آشکار است" (سبأ، ۳)؛

"و (کوهها را چون) لنگرهایی در زمین بنشاند تا از لرزش زمین آسوده باشید، و نهرها و راهها پدید آورد تا در زمین راهنمایتان باشند و (نیز) نشانه هایی (که مردم شب هنگام) و با (نور) ستارگان هدایت می شوند" (نحل، ۱۵ و ۱۶)؛

"آیا زمین را چون مهد (پرورش حیات) و کوهها را چون میخ هایی (نگهدار آن از لرزش پوسته زمین) نگرداندیم؟" (نبأ، ۶ و ۷)؛

"و زمین را بگستردیم و در آن لنگرهایی افکندیم (کوههایی استوار کردیم) و از هر چیز (گیاه) موزون در آن رویاندیم" (حجر، ۱۹).

"و آسمان را سقفی محافظ قرار دادیم" (انبیاء، ۳۲)؛

"سوگند به آسمان برگشت دهنده (و برگشت کننده)" (طارق، ۱۱)،

"ای جنیان (موجودات ناپیدا) و ای انسانها! اگر توان آن دارید که در اقطار آسمانها و زمین نفوذ کنید، پس نفوذ کنید؛ (ولی بدانید که) نمی توانید مگر (بر دانش و فن) مسلط باشید" (رحمن، ۳۳)؛

"سینه اش را (برای دریافت حقیقت) سخت تنگ می گرداند؛ چنانکه گویی به سختی بسوی آسمان (بالا) می رود" (انعام، ۱۲۵)؛

"و آب را از آسمان به اندازه معین نازل کردیم و در زمین ساکن گرداندیم؛ و البته در بردن آن هم تواناییم" (مؤمنون، ۱۸)؛

"هنگامیکه زمین کشیده شود و هر آنچه در درون دارد بیرون افکند" (انشقاق، ۴ – ۳)؛

"هنگامیکه زمین با زلزله به لرزه در آید و بارهای سنگین خود را بیرون افکند" (زلزله، ۱ و ۲)؛

"اوست آنکه دو دریا را بهم در آمیخت (در کنار هم بنهاد)؛ یکی شیرین و گوارا و دیگری شور و تلخ؛ و میانشان جدا کننده و دیواری بنهاد" (فرقان، ۵۳)؛

"و اوست آنکه بادها را چون پیشاهنگ نوید بخش رحمتش می فرستد؛ تا آنگاه که ابرهای سنگین را بردارند و ما آنرا بسوی شهری مرده (خشک) برانیم و از آن باران فرود آوریم و هر گونه میوه ای (از دل خاک) برآوریم..." (اعراف، ۵۷)؛

"پس بادها را بارور کننده فرستادیم..." (حجر، ۲۲)؛

"پاک است خدایی که همه پدیده ها را جفت آفریده است؛ از آنچه از زمین می رویاند، و از خودشان (نفوس انسانی) و از آنچه هنوز نمی دانند" (یس، ۳۶)؛

"یا همچون تاریکیهای اعماق دریا که موجی بر فراز آنست؛ موجی که بر فراز است ابری از تاریکی است که پاره ای از آنها بر فراز پاره ای دیگر است؛ هرگاه (انسان) دستش را بیرون آورد، نتواند آنرا ببیند و آنکس را که خدا برایش نوری ننهاده است، هیچ نوری نیست" (نور، ۴۰)؛

"... و آهن را فرو فرستادیم که در آن نیرویی سخت و سودی برای مردم است..." (حدید، ۲۵)؛

"اوست آنکه از آسمان آبی فرستاد؛ پس از آن همه گونه روییدنی بیرون آوریم؛ پس از آن (روییدنیها) سبزینه بیرون آوریم و از آن (سبزینه) دانه های فشرده ..." (انعام، ۹۹).

"آنکه برای شما از درخت سبز آتشی نهاد، و شما فروزنده آن هستید" (یس، ۸۰)؛

"و در زمین قطعه هایی نزدیک بهم است، و (همچنین) باغهایی از انگور و کشتزار و درختان خرما، رسته و نارسته از یک بن، که (همگی) به یک آب آبیاری می شوند؛ و (با این وجود) برخی را بر برخی در خوراک (ارزش غذایی) برتری نهیم. همانا در این (سامانه طبیعی) برای مردمی که خرد می ورزند نشانه ای (موجود) است" (رعد، ۴)؛

"آیا انسان پندارد که هرگز نتوانیم استخوانهایش را گرد آوریم؟ آری! ما می توانیم (حتی) سرانگشتانش را (با حالت نخستین) مطابقت دهیم" (قیامت، ۳ – ۲)؛

"و از آن (خاک) شما را آفریدیم، بدان بازتان می گردانیم، و بار دیگر از آن بیرونتان می آوریم" (طه، ۵۵)؛

"و (نور) خورشید را می بینی هنگامی که از غار ایشان بر آید به سمت راست کج شود؛ و هنگامی که فرو رود به سمت چپ آنها منحرف گردد؛ و آنان در فراخنای غار هستند. این (نظم فیزیکی) از آیات خداوند است" (کهف، ۱۷)؛

"و امروز (ای فرعون!) کالبد تو را (از آب) نجات می دهیم تا نشانه ای برای آیندگان باشی! و بسیاری از مردم از آیات ما غافلند" (یونس، ۹۲)؛

"(ارتش) روم شکست خورد! در نزدیکترین سرزمین (به اعراب)؛ اما آنها پس از این شکست بزودی پیروز خواهند شد؛ طی چند سال (آینده)" (روم، ۴ – ۱).

برای تبیین سرنخها و خطوط راهنمای علم در قرآن (آیات فوق)، و اینکه چگونه این سرنخها و خطوط راهنما انگیزه تحقیق و تعقل و پیشرفت علم بودند، به کتابهای "معرفت شناسی و فلسفه علم" (بخشهای چهارم و هفتم)، "هستی شناسی و تبیین آفرینش" (بخش دوم) و نیز "انسان شناسی و فلسفه اخلاق" (فصل دوم از بخش دوم و فصل اول از بخش هشتم) مراجعه نمایید. با وجود این قرآن راهنما، هیچ جای شگفتی نیست که مسلمین بنا بر اعتراف مورخین علم توانستند پنج قرن جهان علم و اندیشه را رهبری کنند.

۳) احکام عقلی راهنمای شناخت

این احکام که پیشفرض های ضروری در هر کار علمی می باشند، قابل اثبات تجربی نیستند؛ اما بدون ایمان به آنها هم علم و فلسفه علمی هیچ پیشرفتی نخواهد داشت (برای بررسی معنا، کارکرد و ضرورت این اصول به کتاب "معرفت شناسی و فلسفه علم"، بخش نهم رجوع کنید).

دعوت قرآن به شناخت تجربی – تعقلی جهان و عرضه سرنخها و خطوط راهنمای علم همچنین تأکیدی ضمنی بر این اصول عقلی راهنماست: ۱. جهان مستقل از ذهن و حواس انسان واقعیت دارد؛ ۲. جهان در کل و جزء تابع نظمی عینی است؛ و ۳. انسان بالقوه توان شناخت نظم عینی حاکم بر جهان واقعی بیرون از ذهن خود را دارد. آیات زیر نیز تأکید بر اصول عقلی سه گانه است:

"انسان را آفرید و به او بیان را آموخت؛ (موقع و گردش) خورشید و ماه محاسبه شده است و ستاره و درخت (بیجان و جاندار) او را سجده می کنند (از نظمی که خداوند بر جهان نهاده است پیروی می کنند)، و آسمان را برافراشت و میزان (نظم و قانون) را (در جهان) وضع کرد" (رحمن، ۷ – ۳)؛

"آنکه آفرید و نظم بخشید، و آنکه اندازه داد و (بجانبی معین) هدایت نمود" (اعلی، ۳ – ۲)؛

"و ما آسمانها و زمین و آنچه میان آنهاست را از روی بازی و سرگرمی نیافریدیم" (انبیاء، ۱۶)؛

"پس آیا جز دین خدا را خواهانند؟ و حال آنکه هر چه در آسمان و زمین است خواه ناخواه تابع فرمان خداست (پیرو نظمی که او برقرار ساخته است) و (آنها) بسوی او باز گردانده می شوند" (آل عمران، ۸۳)؛

"شب و روز و خورشید و ماه و ستارگان را برای (زندگی) شما مسخر ساخت. در این (نظم هدفمند) نشانه هایی برای اهل خرد (موجود) است" (نحل، ۱۲)؛

"آن (خدایی) که هفت آسمان را بر فراز یکدیگر بیافرید؛ در آفرینش خدای مهربان هیچ ناهماهنگی نمی بینی (هستی یک کل یکپارچه و بهم پیوسته است)؛ پس دیده را بگشای! آیا هیچ سستی و شکافی در آن (در نظم و سامانمندی هدفمند و یگانه جهان) مشاهده می کنی؟ پس دوباره دیده ات را (به نظام آفرینش) بگردان! سرانجام چشم بسویت برگردد در حالیکه خسته و ناتوان (از یافتن کمبود و چند گانگی و بی نظمی) باشد" (ملک، ۴ – ۳)؛

"(روش زورمداران تاریخ) برتری جویی در زمین و (کاربست) مکر زشت (فتنه و فریب) بود؛ (اما غافل بودند که) مکر زشت (بنا بر سنتهای خدایی تاریخ) جز به اهلش بر نمی گردد. آیا (زورمداران کنونی) جز سنت پیشینیان را انتظار می کشند؟ (پس بدانید که) هرگز در سنت خدا دگرگونی و بازگشتی یافت نشود (هیچ مکر زشتی توان تغییر و از خود دور کردن سنتهای خدایی را ندارد). آیا (اینان) در روی زمین گردش نکردند تا فرجام کار (ستمگران) پیش از خود را که زورمند تر هم بودند بنگرند؟ چیزی در آسمانها و زمین نیست که او را (از ساماندهی و هدایت امور) ناتوان گرداند (و نظم هدفمند طبیعت و تاریخ را بر هم زند)، و او دانای تواناست" (فاطر، ۴۴ – ۴۳).

۴) دیالتیک یا قوانین عام حاکم بر واقعیت مادی

قرآن به بیان نظم اکتفا نکرده و عمومی ترین قوانین حاکم بر جهان و انسان و تاریخ را جهت فهم حقیقت هستی بیان داشته است. این قوانین نیز همچون روش تجربی – تعقلی و احکام عقلی شناخت راهگشای پیشرفت علوم (طبیعی، انسانی و اجتماعی) و فلسفه بوده اند:

" زنده را از مرده بیرون می آورد و مرده را از زنده بیرون می آورد، و زمین را پس از مرگ زنده گرداند؛ و همینگونه (در روز رستاخیز از گورهایتان) بیرون آورده می شوید" (روم، ۱۹)؛

"خداست آنکه شما را از سستی و ناتوانی (کودکی) آفرید و پس از ناتوانی توانا ساخت؛ و پس از نیرومندی و توانایی (جوانی) سستی و پیری را قرار داد که او هر چه بخواهد می آفریند و او دانای تواناست" (روم، ۵۴)؛

"پاک است خدایی که پدیده ها را جفت آفرید؛ از آنها که از زمین می رویاند و از خودشان (انسانها) و از آنها که (هنوز) بدانها علمی ندارند" (یس، ۳۶)؛

"خدا هر چه را خواهد نفی و هر چه را خواهد اثبات می کند..." (رعد، ۳۹)؛

"حق را چنان بر سر باطل می افکنیم تا آنرا براندازد و ناگهان (می بینی که) آن (باطل) نفی و برافتاده است (و حق اینگونه اثبات می شود)، اما وای بر شما از توصیفی که (از جهان آفرینش) می کنید" (انبیاء، ۱۸)؛

"سوگند به برکنندگان به سختی و آزاد شدگان سبک سیر؛ سوگند به شتاب دهندگان شناور (حرکت تکاملی)؛ پس (آنها) پیشروانی پیشی گیرنده و کار پردازان امر (هستند). روزیکه (نظم کهن) به لرزه درآید و برکنده شود آن برکنده شونده لرزان؛ در پی آن درآید آن از پی در آینده (نظم نو)" (النازعات، ۷ ــ ۱).

"ما آن (قرآن) را در شب سرنوشت سازی فرو فرستادیم. و چه ترا به (بزرگی) این شب دانا تواند ساخت؟ شب قدر از هزار ماه برتر و ارزنده تر است؛ فرشتگان و روح در آن (شب سرنوشت ساز) به اذن پروردگار برای (انجام) همه کارها (امور جهان) فرو می آیند. در آن تا برآمدن سپیده دم سلامتی و آشتی است" (قدر، ۵ ــ ۱)؛

"و اگر خدا مردم را به ستمگری شان بازخواست کند، جنبنده ای از آنها باقی نگذارد؛ ولیکن (این بازخواست را) تا سرآمدی معین به تأخیر می اندازد؛ و آنگاه که سرآمد ایشان بیاید، نه ساعتی پس افتد و نه پیشی گیرد" (نحل، ۶۱).

امام علی نیز دیالکتیک توحیدی قرآن را در زمینه های گوناگون تبیین کرده است:

"بخدا سوگند دل باطل را می شکافم و حق را از پهلوی آن بیرون می کشم" (از خطبه ۱۰۳ نهج البلاغه)؛

"خدای سبحان در اموال ثروتمندان روزی فقیران را نهاده؛ پس فقیر گرسنه نماند مگر بسبب آنچه ثروتمند از او دریغ کرد (حق او را خورد!)" (از سخن ۳۲۰ نهج البلاغه)؛

"همانا که میان گمراهی و هدایت هیچ آشتی و سازگاری نیست؛ هر چند هر دو در یکجا گرد هم می آیند" (از خطبه ۱۴۷ نهج البلاغه)؛

"چه بسیار کسیکه دل در دنیا بست و دنیا دردمندش ساخت، چه بسیار کسیکه آنرا مطمئن دانست و دنیا او را به خاک هلاکت نشاند. چه بسیار از بزرگان صاحب مقامی که دنیا او را خوار کرد. چه بسیار متکبر پرنخوتی که دنیا او را به دره ذلت و خواری پرتاب کرد. ریاست و سلطنت جهان (در دستها) گردنده، خوشی اش تیره و تار، خوشگواری اش ناگوار، شیرینی اش آمیخته به تلخی، خوراکش آغشته به زهر، ریسمانش پوسیده، زنده اش در معرض مرگ، تندرستی اش در رهگذر بیماری و درد، پادشاهی اش گرفته شده، زبردستش زیردست شده، دارایی اش نکبت زا، همسایه اش غارت شده و آواره است" (از خطبه ۱۱۰ نهج البلاغه)؛

"پس انسان به سبب ایمان به کارهای نیک و شایسته راه می برد، و به سبب کارهای نیک و شایسته به ایمان راهنمایی می گردد" (از خطبه ۱۵۵)؛

"پیامبر راستگو فرمود: خداوند (چه بسا) بنده ای را دوست می دارد و عملش را دشمن است، و (برعکس) عملی را دوست می دارد و دارنده اش را دشمن است (تقابل انگیزه و عمل). پس (این را هم) بدان که هر عمل چون گیاهی است و هر گیاهی ناگزیر از آب آشامیدنی (می باشد). آبها نیز گوناگونند؛ پس هر چه آب آشامیدنی گیاه پاک و گوارا باشد، درختش نیکو و بارش شیرین است، و هر چه آب آشامیدنی آن آلوده و ناپاک باشد، درختش ناپاک و میوه اش تلخ است (تعامل انگیزه و عمل)" (از خطبه ۱۵۳)؛

"از تضادی که (خداوند) میان امور نهاده دانسته می شود که خود ضدی ندارد؛ از تقارنی که میان پدیده ها ایجاد کرده دانسته می شود که خود قرینی ندارد. روشنایی را با تاریکی، وضوح را با ابهام، خشکی را با تری، گرما را با سرما ضدیت بخشید و آنگاه میان پدیده های متضاد الفت و وحدت افکند. پدیده های جدا از هم را بهم نزدیک و نزدیکها را از هم دور می کند... آرامش و جنبش بر او جریان ندارد؛ و چگونه بر او جاری گردد چیزیکه خود جاری کننده آنست؟ و چسان آنچه را که او پدید آورده خود در آن پدید گردد؟ و چگونه به هستی در آید در چیزیکه خود به آن هستی بخشیده است؟... خداییکه نه تغییر و تحول می پذیرد و نه زوال و افول... متغیر به حالی نگردد و در احوال گوناگون انتقال نیابد... پس از پایان کار جهان تنها خداوند سبحان پاینده است و چیزی با وی همراه نیست؛ همانگونه که پیش از پیدایش آفرینش بوده، پس از فنای آن نیز بدون زمان و مکان خواهد بود (زیرا) هنگام نابودی جهان مدتها و اوقات و سالها و ساعات وجود ندارند (بیان نسبیت زمان و مکان). پس جز خدای یگانه قهار که بازگشت همه امور بسوی اوست چیزی پاینده نیست" (خطبه ۲۲۸ نهج البلاغه).

برای تبیین آیات و احادیث فوق و انطباق آن با دستاوردهای علمی به کتاب "معرفت شناسی و فلسفه علم"، بخش دوازدهم مراجعه نمایید.

اطمینان علمی قرآن

طرح پرسشهای پژوهشی، تبیین و کاربست روش تجربی – تعقلی، و تأکید بر پیش فرضهای بنیادی شناخت، راه پیشرفت علم و فلسفه را گشود؛ اما قرآن باز گامی فراتر نهاد و با عرضه سرنخها و خطوط راهنمای علم، عام ترین قوانین حاکم بر واقعیت مادی (دیالکتیک)، و تبیین هدفداری آفرینش و حقیقت فرایاز هستی و حیات (جهان بینی توحیدی)، به کاوش و پژوهش تجربی و نظری انسان انگیزه، جهت و شتاب بخشید. در این زمینه، اطمینان تأمل برانگیزی که قرآن به حقانیت بیانات علمی و حکیمانه خود، و اثبات آنها در روند تاریخی پیشرفت علم دارد، براستی مایه شگفتی است:

"تا آنها که بدیشان علم داده شد بدانند که آن (قرآن) حق است از جانب پروردگار تو ..." (حج، ۵۴)؛

"و ما از اینگونه نمونه ها برای مردم می آوریم؛ اما جز دانشمندان در آن تعقل نمی کنند" (عنکبوت، ۴۳)؛

"براستی این قرآن به آنچه استوارتر و پاینده تر است رهنمون می شود..." (بنی اسرائیل، ۹)؛

"و آنها که بدیشان علم داده شد یقین می کنند که آنچه بسوی تو از جانب پروردگارت فرو فرستاده شده حق بوده و (قرآن اینگونه مردم را) بسوی خدای ستوده و گرامی راهنمایی می کند" (سباء، ۶)؛

"به زودی نشانه های خود را در آفاق و نفوس خودتان (طبیعت و جامعه و تاریخ) به آنها (ناباوران) نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار گردد که او (الله) حق است..." (فصلت، ۵۳).

اطمینان تأمل برانگیز قرآن به حقانیت خود، و استقبال چشمگیری که از تکامل دانش بعمل می آورد، از آنروست که این کتاب براستی پیامی وحیانی از جانب یک هستی مطلق است؛ و این راز عدم محدودیت زمانی – مکانی و دینامیسم پایان ناپذیر قرآن در رهبری دانش و اندیشه و رفتار نیز هست. خداوند حقایق هستی را در سطح درک و فهم انسان تبیین کرده است (نزول قرآن)[56]؛ و با بیانی ساده، نمادین و قابل تطبیق، جوشش و زایندگی (نوآوری) آن را جاودانه و در تناسب با تکامل فهم و دانش انسان قرار داده است:

"و بدرستی قرآن را برای یادآوری آسان گرداندیم؛ پس آیا یاد آورنده ای هست؟" (قمر، ۱۷ و ۲۲).

چنانکه پیشتر گفته شد، نظریه های علمی بشر با توجه به نسبیت علم از ویژگی ابطال پذیری برخوردار هستند؛ و لذا نیاز انسان به اندیشه راهنمای عمل را برآورده نمی کنند. از این گذشته، علم مستقیما به حقیقت هستی راه نمی یابد؛ و توان تبیین آفرینش، ساخت نظام ارزشی و تنظیم رفتار انسانی را ندارد. اما انسان برای پیمودن راه استوار تکاملی در تاریخ نیازمند فهم حقیقت هستی و پیروی مسئولانه از ارزشهای حقیقی در جامعه است. در این راستا، جز سر نخها و خطوط راهنما، نیازی به بیان صریح نظریه های علمی در پهنه طبیعت احساس نمی شود. برای آزادی عقل و اراده، و مبارزه با جور و ستم اجتماعی، که مسیر واقعی تکامل اجتماعی در تاریخ است، ضرورتی به دانستن تعداد سیارات منظومه شمسی، نظام گردش ماه و زمین و خورشید، شماره سلولهای بدن و... نیست؛ بلکه نیاز واقعی انسان به روش درست شناسایی، اصول عقلی راهنما، قوانین عام تکامل و حقیقت هستی است که ثابت و پایدار می باشند:

"براستی این قرآن به آنچه استوارتر و پاینده تر است رهنمون می شود" (بنی اسرائیل، ۹)؛

"براستی قرآن ظاهرش زیبا و باطنش ژرف است؛ شگفتیهای آن فنا ناپذیر و نوآوری های آن بی پایانند؛ و تاریکیها جز بوسیله آن شکافته نمی گردند" (نهج البلاغه، خطبه ۱۸).

---

[56] و حتی مطابق با فهم و زبان مردم عصر؛ اما "نزول قرآن" بدان معنا نیست که خداوند "معانی" را وحی کرده و نبی مطابق با زبان و فهم و ذوق و سلیقه خود آنها را بیان و یا نگاشته است. برای انسان معانی جز در قالب الفاظ موجود و قابل فهم نیستند؛ و لذا وحی "معانی" لخت و عور به پیامبران، که انسان بودند، ممکن نبوده است:

"همانا قرآن را به زبان عربی فرو فرستادیم؛ شاید در آن تعقل کنند (شرط تعقل در قرآن، نزول آن در قالب زبانی متناسب است)" (یوسف، ۲)؛

و البته معانی و حقایق وحی ("ام الکتاب") نزد خدا محفوظ است (زخرف، ۴).

هدفمندی علم در قرآن

از آنجا که قرآن علم را پیش نیاز فهم حقیقت و رهایی و تکامل اجتماعی انسان می داند، رویکرد علمی آن نیز حقیقت جویانه و در جهت شناخت جهان و آزادی از جبر است. اما در فرهنگها و ساختارهای استبدادی – استثماری تاریخ، "علم" در خدمت قدرت و ثروت است. نهادهای زر و زور آنرا برای تداوم و گسترش سلطه خود، و نه برای کمک به آزادی انسان و شناخت جهان واقعی برای فهم حقیقت هستی، ضروری می دانند؛ و در ظاهر امر هم علم و پژوهش علمی تنها زیور و پیرایه ای بر نظام جور و ستم اجتماعی جهت مقبول ساختن آن است. امروز هم در واپسین فاز توسعه طلبی سرمایه داری (گلوبالیسم یا سرمایه داری نئو لیبرال جهانی) همچنان می بینیم که علم آشکارا بنده زر و زور و نماینده بی اختیار سرمایه مالی، فن آوری و اندیشه های سلطه جویانه گشته و از هویت و رسالت حقیقی خود به کلی جدا افتاده است. نظریه پرداز بنام معاصر **میشل فوکو** زیر نام "ساختارگرایی" علم را با دور کردن از حقیقت جویی "از خود بیگانه" کرد تا پیوندی جدایی ناپذیر میان علم و **قدرت**، که در فرهنگ سیاسی جهان امروز "بیطرف" و "خنثی" معرفی شده است، برقرار گردد؛ با آنکه می داند مرامهای تولید شده کنونی جملگی با قدرت و سلطه در پیوند هستند[57]. اما تا هنگامیکه علم زیر نام "بیطرفی" و "بی غرضی" از خود بیگانه و بی هدف نشده بود، نمی توانست به ابزار دست سرمایه داری سلطه گر و توسعه طلب جهانی تبدیل گردد؛ و راه آزادی علم از سلطه زر و زور، و یگانه شدن با خویشتن نیز، جز پیگیری مجدد رسالت حقیقی خود (گشودن راه آزادی انسان و فهم حقیقت هستی) نیست. با مطالعه آیات استنادی قرآن در این فصل، هدفمندی علم در قرآن به روشنی اثبات خواهد شد؛ و البته دانشمندان واقع گرا نیز با دیدگاه قرآن موافقند. **ماکس پلانک** واضع تئوری کوآنتوم هدف علم را نزدیک شدن به "جهان حقیقت" می داند؛ یک حقیقت ما بعد طبیعی که قطعی و ثابت است؛ (و این همان هدفی است که خداوند در قرآن برای علم تعیین کرده است):

"تغییراتی که در معرفت ما پدید می آید، از حرکات بی نظم پیروی نمی کنند؛ بلکه هر تغییری با پیشرفت و سیر تکاملی تازه ای همراه است. این پیشرفت چه جهتی دارد و گرایش آن بسوی چه هدفی است؟ این پیشرفت در جهت تلطیف معرفت ما از جهان سیر می کند؛ آنهم با تبدیل عناصر این شناسایی به حقیقتی برتر و "ظریف" تر. هدف این پیشرفت تدوین تصویری از عالم است که عناصر آن خصلتی قطعی تر داشته باشند. ما دلیلی نخواهیم داشت و هرگز هم نتوانیم داشت که به این هدف رسیده ایم؛ اما برای اینکه به این حقیقت نهایی نامی بدهیم، آنرا به معنی مطلق و ما

---

[57] نمی توان به بهانه "بیطرفی ضروری علم و پژوهش علمی" در برابر مرامها و عقاید جاری، انگیزه و هدف حقیقی آنرا که زمینه سازی آزادی انسان از جبرها و فهم حقیقت هستی است را نادیده گرفت؛ در غیر اینصورت در خدمت نهادی در می آید (قدرت) که مدعی بیطرفی است، اما بنا به تجربه هرگز چنین نبوده است. قدرت، بویژه در فاز مطلقه اش، در دست هر گرایش فکری، سیاسی و اجتماعی باشد به سلطه و ستم انجامیده است. برای تضمین بیطرفی علم در برابر مرامها و حکومتها باید آنرا به آرمان حقیقت جویی انسان بعنوان هدف نهایی پیوند زد. علم بی هدف نیست و نمی تواند باشد؛ اما هدف آن بیرون از ساختارهای استبدادی – استثماری است.

بعد طبیعی عبارت، جهان حقیقت می خوانیم... یک واقعیت ما بعد طبیعی مانند هر تأثر حسی در افق حقیقت تجربی جای می گیرد... و اگر بگوییم که حقیقت ما بعد طبیعی در دل معلوم تجربی قرار دارد به همان اندازه درست گفته ایم" (تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۹۵ و ۹۶)؛

و ایمان دانشمند به این "حقیقت ما بعد طبیعی" ثابت، انگیزه تداوم پژوهش و شرط پیشرفت علم است:

"پژوهش نظری از واقعیت ساده لوحانه بسوی حقیقت ما بعد طبیعی بالا می رود؛ اما... از نظرگاه علوم دقیقه، همچنان گودالی گذر ناپذیر بین جهان ظاهر و جهان حقیقی مابعد الطبیعی بجا می ماند، و این گودال در نظر مرد علم کششی پدید می آورد که اشتهای وی را برای معرفت شدید تر می کند... جهان حقیقی مابعد الطبیعی مبدأ پژوهش علمی نیست، بلکه مقصد وصول ناپذیر آنست" (همان منبع، ص ۹۸ و ۹۹).

و با این هدف شناسی و تعیین هدف بود (حج، ۵۴؛ سباء، ۶؛ فصلت، ۵۳) که **وحی** علم و پژوهش علمی را رهبری کرد! اگر جهان علم بدین معنا که دانشمند نامدار فیزیک می گوید هدفمند باشد، و این هدف یک حقیقت ثابت دست نیافتنی در بیرون از آن خواهد بود، این هدفمندی نیازمند هدایت ویژه در جهان انسانی (رهنمایی وحی و نبوت) و آزادی از ساختارهای استبدادی – استثماری است. علم برای آنکه رسالت و کارکرد حقیقی خود را در راستای این هدف شکوهمند بازیابد باید از سلطه زر و زور و اندیشه های مجازی مرتبط به آنها (تزویر) آزاد شود؛ و این آزادی هم نیازمند رهبری است:

"همانا خدا بر ایمان آوردگان منت نهاد آنگاه که در میان ایشان پیامبری از خودشان برانگیخت تا نشانه های او (در هستی و تاریخ) را بر آنها بخواند؛ و (از اوهام و آلودگیهای ذهنی – رفتاری) پاکشان سازد؛ و کتاب و حکمت را به آنها بیاموزد؛ اگر چه پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند" (آل عمران، ۱۶۴)؛

"(نیایش ابراهیم و اسماعیل:) پروردگارا! در میان آنها (مردم ستم کشیده) پیامبری از خودشان برانگیز تا نشانه های ترا بر آنها بخواند و آنها را کتاب و حکمت بیاموزد و پاکشان سازد (ذهن آنها را از مرام ستمگران آزاد کند تا توانا به فهم حقیقت و ساخت جامعه نو شوند) که تویی عزتمند حکیم" (بقره، ۱۲۹)؛

"پس خدای تعالی پیامبران را در میان آنها برانگیخت و ایشان را پی در پی می فرستاد تا میثاق فطرت را بستانند و نعمت فراموش شده را یادآور شوند، و با ابلاغ پیام برهان را بر آنها تمام کنند، و گنجینه های خرد را بیرون آورده به کار اندازند" (نهج البلاغه، خطبه اول).

<u>و چون علم در ساختارهای استبدادی – استثماری تاریخ از جنبش آزادی و حق جویی و حقیقت یابی انسان جدا شده و دستمایه ستم و تجاوز اربابان زر و زور و تزویر گردد، در قالب مکاتب یک بعدی معرفت شناختی – فلسفی و اجتماعی عامل پایدار تفرقه و ستیز اجتماعی در تاریخ می شود:</u>

"و بر آنها نشانه های روشن از امر (حق) آوردیم. پس در آن اختلاف نکردند مگر پس از آنکه علم به (خدمت) ظلم و طغیان در میان آنها در آمد (علم ابزار دست ستمگران و برتری جویان و متجاوزین به حقوق مردم شد). همانا پروردگار تو روز رستاخیر میان آنها در آنچه اختلاف می کردند داوری خواهد کرد" (جاثیه، ۱۷)؛

"و پراکنده نشدند مگر پس از آنکه علم به (یاری) ظلم و طغیان در میان آنها در آمد (ابزار دست ستمگران و برتری جویان در تجاوز به حقوق مردمان شد)؛ و اگر قول پروردگارت که آنها تا سرآمدی معین (پابرجا) باشند نبود، حکم (خدا) میان ایشان جاری می گشت (و آنها از میان می رفتند). و همانا وارثان کتاب در (فهم معانی) آن شک بر شک می افزایند (آثار ویرانگر قدرت زدگی علم در تاریخ ماندگار و فزاینده است)" (شوری، ۱۴).

با آزادی از قدرتهای سیاسی – اقتصادی – فرهنگی و اندیشه های راهنمای یک بعدی آنها، علم در روند تکاملی خود مطابق با پیش بینی قرآن به حقیقت می پیوندد و دوگانگی تاریخی میان علم و دین و حکمت (فلسفه) پایان می گیرد (حج، ۵۴؛ سباء، ۶؛ فصلت، ۵۳).

راهبر عمل: تبیین و پیگیری حق و ارزشهای انسانی

اگر دستاوردهای تاریخی وحی و نبوت در پیشبرد حقوق و ارزشهای انسانی، و تأثیرات مستقیم و غیر مستقیم آن را در طول تاریخ بررسی کنیم، کمتر "دستاورد بشری" در زمینه پیگیری و تثبیت ارزشهای عام انسانی را بر کنار از تأثیر بعثت توحیدی پیامبران خواهیم یافت (ژان ژاک روسو، ولتر، تولستوی، استروس، و ...). در بخش بعدی این نوشتار از ارزش و کارکرد جامعه شناختی – تاریخی توحید ابراهیمی سخن به تفصیل خواهد آمد. در اینجا تنها به تأثیر آخرین بعثت توحیدی بر واپسین نهضت تمدن ساز تاریخ ("رنسانس") اشاره می کنم:

در میان پژوهشگران تاریخ کسی شک ندارد که تمدن و فرهنگ پیشرفته امروز جهان تا اندازه بسیار زیادی وامدار اصول و ارزشهایی چون آزادی، حقوق انسان، جمهوری و مردم سالاری می باشد که در نهضت **رنسانس** (روشنگری و نوزایی) اروپا پرورده شدند؛ اما کمتر کسی می داند که قرآن راهنمای اندیشمندان پیشرو عصر روشنگری در مبارزه با ستم و جمود دینی – سیاسی – اجتماعی حاکم بر اروپا بوده است. باری، با مداخله **مارتین لوتر** (اصلاح طلب مسیحی) شورای پروتستان شهر باستیل عقب نشینی کرد و اجازه ترجمه قرآن را برای نخستین بار صادر نمود (۱۵۴۳ میلادی). استدلال لوتر این بود که:

"هیچ راهی برای مبارزه با ترکها (امپراتوری عثمانی) بهتر از انتشار و در معرض افکار عمومی قرار دادن دروغهای محمد نیست"! (به نقل از جان تالن در مقاله "محمد، قهرمان ضد روحانیون در دوران روشنگری اروپا")؛

اما مطالعه قرآن چنان تازیانه ای بر روح راکد اجتماع و فرهنگ منحط دینی و سیاسی اروپا نواخت که اندیشه ها و خردهای به خواب رفته و در بند را پس از قرنهای متوالی بیدار و آزاد ساخت. **مایکل سروتوس** دانشمند برجسته علوم دینی به راهنمایی قرآن و براهین آن تثلیث مسیحی را در نوشته ای رد کرد و محمد را اصلاح طلبی معرفی کرد که **"مردم را بسوی توحید خالصی که کلیسا آنرا با تثلیث به انحراف غیر عقلانی کشیده دعوت می کند"**. مایکل سروتوس سرانجام در دادگاه تفتیش عقاید کلیسای کاتولیک به مرگ محکوم گردید و در جنوا (ایتالیا) در میان کتابهایش به آتش کشیده شد! (همانجا). اما یادواره محمد پیامبر بسان "قهرمان ضد سلطه روحانیت" و "معرف خداپرستی توحیدی فیلسوفانه" در دوران روشنگری ادامه یافت تا آنکه **جرج سیل** دو قرن بعد (۱۷۳۴ م.) ترجمه جدیدی از قرآن ارائه کرد که در انگلستان بصورت گسترده خوانده و ستایش شد. وی پیامبر اسلام را **"یک بت شکن اصلاح گر و ضد سلطه روحانیون معرفی کرد که باورها و رفتارهای خرافی و موهوم مسیحیان سنتی را مطرود شمرده و با فرقه قدیس تراشی و یادگارهای مقدس و با فساد روحانیت حریص و آزمند مخالفت می‌کند"**؛

"برای بسیاری از خوانندگان این کتاب، محمد نماد یک جمهوری‌خواه (طرفدار حاکمیت ملت) و ضد سلطه روحانیت به شمار آمد. این ترجمه از انگلستان هم فراتر رفت؛ توماس جفرسون (Thomas Jefferson) پدر پایه گذار آمریکا، نسخه ای از آن را از کتابفروشی ویلیامزبورگ (Williamsburg) در ویرجینیا در سال ۱۷۶۵ خرید و به راهنمایی این کتاب توانست به خداپرستی فیلسوفانه ای پی ببرد که از مرز و محدوده باور به اعتراف و خرید گناه کلیسایی بسی فراتر بود (کپی قرآن جفرسون اکنون در کتابخانه کنگره قرار دارد و مورد استفاده نمایندگان مسلمان برای سوگند خوردن به کتاب مقدس قرار می گیرد. این نسخه برای نخستین بار توسط کیت الیسون (Keith Ellison) در سال ۲۰۰۷ مورد استفاده قرار گرفت). همچنین در آلمان، ادیب بزرگ گوته (Goethe) این ترجمه را خواند که به او کمک کرد تا احساس تحول یابنده اش درباره محمد را به عنوان یک شاعر پیامبرگونه به زیبایی بیان کند. همچنین در فرانسه ولتر (Voltaire) ترجمه جرج سیل را در کتابش تاریخ جهان، روح ملت‌ها (۱۷۵۶) مورد ستایش قرار داد. او محمد را به عنوان مصلح مؤثری که رفتارهای دینی خرافی و موهوم مسیحیت را منسوخ و قدرت روحانیون فاسد را ریشه‌کن کرد، تصویر نموده است" (همانجا).

گوستاو لوبون مورخ فرانسوی توحید ناب عقلانی، ساده فهم و اجتماعی اسلام را در برابر مفاهیم دینی نامعقول (تثلیث، تجسد، قیام، تبدیل نان و شراب به گوشت و خون عیسی در بدن و...) نهاده و به ارزش تاریخی، راز پیشرفت اسلام در شرق و غرب عالم، و گرایش اندیشمندان و آزادیخواهان اروپایی به آن اعتراف نمود:

"راستی اینستکه در میان تمام مذاهب دنیا فقط اسلام می باشد که این تاج افتخار را بر سر نهاده که اول از همه وحدانیت صرف و خالص را در عالم انتشار داده است. تمام سادگی و شأن و مقام اسلام روی همین وحدانیت مطلقه قرار گرفته و همین سادگی باعث قوت و استحکام این دین گردیده است. این توحید خالص محض را چون در آن هیچگونه پیچیدگی و معمایی نیست به آسانی می توان فهمید و ایمان به امور متضادی که در ادیان دیگر تعلیم داده

شده و عقل سلیم نمی تواند آنرا قبول نماید هیچیک در این دیانت وجود ندارد. خدای واحد مطلق معبود، تمام مخلوقات در نظر او مساوی... کدام مذهبی از این مذهب ساده تر و روشن تر یا نزدیکتر به فهم عامه است؟" (تمدن اسلام و عرب، ص ۱۵۳).

گوستاو لوبون همچنین از قول **میشو** می نویسد که مسیحیان معاصر تساهل مذهبی را از مسلمانان آموختند (همان منبع، ص ۱۵۸)؛ و نیز از **لیبری** نقل قول می کند که اگر نام و نشانی از اسلام و مسلمین در تاریخ نبود "عصر تجدید حیات علمی اروپا تا چندین قرن دیگر عقب می افتاد" (همان منبع، ص ۷۴۸). وی در زمینه "حقوق زنان" نیز معترف است:

"مذهبی که زنان را به حقوق حقه خودشان رسانید، و از ذلت و پستی رهانیده عزت و رفعت بخشید، اسلام بود نه مسیحیت؛ آنطور که عامه مردم می پندارند" (تاریخ تمدن، ص ۵۰۳).

بخش هفتم:

تبیین توحیدی تاریخ

(معنا و کارکرد جامعه شناختی – تاریخی وحی و نبوت)



فصل اول:

جامعه شناسی "شرک" و "توحید"، "کفر" و "ایمان"

زمینه های اجتماعی پیدایش مذاهب "شرک" و "توحید"

ریشه های تاریخی مذهب شرک و بت پرستی به دوران موسوم به "پیش از تاریخ" می رسد؛ آنگاه که جوامع بشری هنوز در مناسبات درونی خود به ستمدیده و ستمگر تقسیم نشده بودند، و بعبارتی قدرتهای از خود بیگانه پدیدار نشده و در جامعه تقسیم طبقاتی صورت نگرفته بود. دوران "پیش از تاریخ" هم به دو عصر کوچگردی و یکجانشینی تقسیم می شود. پیدایش مذهب شرک و الهه های متعدد در عصر بیابانگردی و چادرنشینی قبایل بشری بود؛ اما پس از یکجانشینی و پیشرفت معماری، الهه ها در قالب

تندیسها و پیکره های تراشیده شده تجسم یافته و به نمادی "مقدس" در روی زمین تبدیل گشتند، و از آنجا که ذهن رشد نیافته انسانی به پرستش پدیده های محسوس گرایش نشان می دهد، مذهب شرک در این مرحله تثبیت شد. در دوران "پیش از تاریخ"، الهه و "بت" (تجسم عینی الهه) نماد پایداری حیات قوم و قبیله، و نشانه ای از جدایی با دیگران (دیگر قبایل و اقوام) تلقی می شد. بنابراین، رسالت و کارکرد جامعه شناختی مذاهب شرک و بت پرستی در این دوران (توتمیسم)، اساسا حفاظت و پاسداری از حیات قوم و قبیله در برابر "دشمن" (اقوام و قبایل "غیر خودی") بود. با تکوین مناسبات ستمگرانه سیاسی – اجتماعی در جوامع انسانی و ورود آنها به فاز تاریخ، این مذاهب در تکامل و تطبیق خویش کارکردی دیگر هم یافتند؛ و آن اینکه در کنار توجیه تبعیضات و برتری جوییهای قبیله ای – قومی، به توجیه نابرابری میان ستمدیدگان و ستمگران جامعه خودی نیز همت گماردند. بنابراین، پاسداری از نابرابریهای قومی – نژادی، سیاسی، جنسیتی و طبقاتی در درون و بیرون جوامع، رسالت و کارکرد جامعه شناختی – تاریخی مذاهب شرک و بت پرستی در فاز تاریخ بود.

کارکرد جامعه شناختی مذهب توحید، که گرایش فطری انسان صاحب عقل و اختیار بود، پشتیبانی از وحدت بشری در ستیز و کشمکش میان اقوام و قبایل بدوی در پیش از تاریخ بود. با تکوین حکومتهای استبدادی از خود بیگانه و طبقات استثمارگر در جامعه، و ورود به فاز تاریخی تکامل، مذهب توحید همچنین منادی برابری در درون جوامع تاریخی شد. از این مرحله، مذهب توحیدی همزمان در برابر شکافهای قومی – نژادی و "تثلیث اجتماعی" (طبقه سه بعدی حاکم بر سرنوشت انسان که قدرت اقتصادی، سیاسی و دینی – فرهنگی را در تاریخ بدست داشته اند) قرار گرفت. فشرده پیام تاریخی و منطق اجتماعی مذهب توحید به زبان ساده چنین است: اگر آفریننده و پروردگار کل هستی یکیست، چرا باید میان انسانها تبعیض و شکاف و جدایی، و ستم و ستیز و دشمنی باشد؟ در واقع، اعتقاد به خدای یگانه، پایه نظری و چتر فلسفی وحدت و همبستگی و برابری حقوقی و حقیقی انسانهاست (جامعه قسط توحیدی). اما بدنبال ورشکستگی تاریخی مذاهب شرک و بت پرستی، و پیروزی تاریخی مذهب توحید، یاران ستم و تبعیض و برتری جویی در جوامع تاریخی کوشیدند توحید را به شرک بیالایند و ستم سه گانه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را با "جهان بینی توحیدی" توجیه کنند: درست است که خدای همه انسانها یکیست؛ اما همان خدا برخی از گروهها، اقوام، نژادها و طبقات را برای بندگی و بهره دهی، و برخی از آنها را هم برای سروری و بهره کشی آفریده است؟! "سلسه مراتب" برتری از "آسمان" در میان فرشتگان شروع می شود و در روی "زمین" میان انسانها امتداد می یابد؟! مسئولیت جعل و تحریف در دین خدا و انحراف از توحید به شرک به گردن متولیان رسمی ادیان توحیدی ("روحانیت") است:

"پس وای بر آنها که کتاب را با دستهای خود می نویسند و سپس می گویند که آن از نزد خداست؛ تا آنرا به بهایی اندک (به حاکمان و مالکان نیازمند به تحمیق خلق) بفروشند. پس وای بر آنان از آنچه دستهای ایشان نوشت؛ و وای بر آنان از آنچه (از منافع پست دنیوی که با این فریب) بدست می آورند" (بقره، ۷۹)؛

"و (بیاد آور) هنگامیکه خدا از آنانکه کتاب داده شدند پیمان گرفت که آنرا برای مردم بیان دارند و کتمان نکنند؛ پس (آنها پیمان شکستند و) آنرا پشت سر خویش افکندند، و آنرا به بهایی اندک فروختند (برای منافع پست دنیوی خود و سهیم شدن با حاکمان و مالکان در اموال مردم، آیات خدا را نادیده گرفته و یا تحریف کردند). پس چه بد است آنچه (در ازای پنهان کردن حق) می ستانند! (آل عمران، ۱۸۷)؛

"بخاطر پیمان شکنی، آنها (یهودیان) را لعنت کردیم و دلهایشان را سنگین گرداندیم؛ زیرا کلمات را از جایگاه خود تحریف می کردند، و فراموش کردند بخشی از آنچه را به ایشان یادآوری شده بود. و (این پیمان شکنی چنان است که) هیچگاه نباشد که به خیانتی از آنان آگاه نشوی؛ مگر اندکی از آنان" (مائده، ۱۳)؛

"یهودیان گفتند: عزیز فرزند خداست! و مسیحیان گفتند: مسیح فرزند خداست! این سخنانی است که از دهان خویش می گویند (سخن پیامبران آنها نیست)، که (ضمنا) هماهنگ با گفتار کافران پیشین است (که برای خدا فرزند و شریک قائل بودند). خدا آنها را بکشد! کجا به دروغ رانده می شوند؟ آنها (اهل کتاب) احبار و رهبان (روحانیون) خویش را بجای خدا به اربابی گرفتند (و پس از توحید به شرک گراییدند)[58]، و (نیز) مسیح فرزند مریم را (بجای خدا پرستیدند)؛ در حالیکه دستور نداشتند جز آنکه خدای یگانه را پرستش کنند که معبودی جز او نیست. او منزه است از آنچه شریکش قرار می دهند" (توبه، ۳۰ و ۳۱)؛

"ای کسانیکه ایمان آورده اید! (بدانید و آگاه باشید!) همانا بسیاری ازاحبار و رهبان (روحانیون یهودی و مسیحی) اموال خلق را به ناحق می خورند و از راه خدا باز می دارند (بندگان خدا را بندگان خویش می خواهند)؛ و آنانکه زر و سیم می اندوزند و در راه خدا انفاق نمی کنند به عذابی دردناک بشارت ده (متولیان رسمی دین در استثمار خلق با حاکمان و مالکان شریکند)" (توبه، ۳۴)؛

"ای اهل کتاب! فرستاده ما بسوی شما آمد تا بسیاری از آنچه را که از کتاب (خدا) پنهان می کردید، برایتان بازگو کند و از بسیاری (از گناهان و کوتاهیها) گذشت کند. بدرستی که از سوی خدا روشنایی و کتابی آشکار (کننده حقیقت) برایتان آمد" (مائده، ۱۵).

[58] "روحانی" پرستی از مظاهر رایج شرک در "ادیان توحیدی" رسمی است؛ بدین معنا که پیروان این ادیان به هر آنچه که "روحانیون" و متولیان رسمی دینشان فتوا دهند عمل می کنند؛ ولو آنکه در فتاوی آشکارا حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال کرده باشند! آنها که به خود جرأت و زحمت اندیشیدن در دین و اجتماع نمی دهند، چنین آموخته اند که کار دین و دنیای خود را به "روحانیون" سپرده و از آنها تقلید کنند؛ زیرا اطاعت از آنها اطاعت از خدا و رسولان و امامان است! پندار این نابخردان گمراه چنین است که وظیفه دینی آنها صرفا تقلید از "مرجع" است؛ و آنها پاسخگوی فتاوی و عملکرد "مراجع" خود در برابر خداوند نیستند؟! باری، از **امام صادق** در باره همین قسمت از آیه پرسش به عمل آمد؛ و او گفت:

"بخدا سوگند آنها (روحانیون ادیان) مردم را به عبادت خود فرا نخواندند، و اگر چنین می کردند مردم دعوت آنها را نمی پذیرفتند؛ بلکه حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال کردند و مردم نیز از آنها پیروی کردند، بدون آنکه (به فتاوی ضد خدایی آنها) توجه داشته باشند" (کافی، جلد ۲، ص ۲۰۹).

در پاسخ به این تحریف تلخ و اسفبار تاریخی، توحید نظری و کاربردی در بعثت پیامبر اسلام با "امامت" تکامل یافت و از یگانه "دین توحیدی تاریخ" (اسلام = آیین تسلیم به نظم توحیدی و تکاملی آفرینش) زنگارزدایی بعمل آمد:

"امروز دین شما را به کمال رساندم و نعمتم را بر شما تمام کردم و رضایت دادم که اسلام دین شما باشد" (مائده، ۳).

ارزش تاریخی توحید اسلامی

قرآن حکیم با زدودن شائبه های ستمگری از خداوند، خدا را **حق** و **رحمان** نامید و **عدل** را هم به **توحید** ضمیمه کرد؛ بدین معنا که پایه هستی را حق (خدا) بر عدل و رحمت نهاده است؛ و ستم در جهان انسانی آنگاه رخ می نماید که انسان از خدا و پیمان فطری با خدا رویگردان شود؛ زیرا انسان را **"خدا به عدالت و نیکوکاری فرمان می دهد"؛ و "از ستم و زشتی و بدی باز می دارد" (نحل، ۹۰)**. همچنین **عمل صالح** به **ایمان** پیوست؛ و این هر دو بهمراه سفارش به **حق** و **صبر** (پایداری در راه حق) پیش نیاز رستگاری انسان شدند. جهان بینی توحیدی و جامعه شناسی تاریخی قرآن بر پایه پنج اصل راهنمای توحید و عدل و نبوت و امامت و معاد است. تأثیر و نفوذ تاریخی توحید اسلامی را می توان در طرد خرافات از عقاید و عبادات یهود و مجوس[59]؛ در شکل گیری جنبشهای اصلاح دینی (پروتستانیسم) و روشنگری اروپا (رنسانس) و مبارزه با سلطه کلیسای کاتولیسم و تضعیف تثلیث مسیحی به عینه مشاهده کرد. پیشتر گفته شد که تبیین فلسفی – هستی شناختی و جامعه شناختی توحید در قرآن الهام بخش **ولتر** و اندیشمندان عصر رنسانس شد؛ و **گوستاو لوبن** به پیشگامی اسلام در زمینه "حقوق زنان" و "تساهل دینی" اعتراف نمود. در حقیقت، پیشرفتهای تاریخی در زمینه تمدن و فرهنگ و حقوق انسان نتیجه اجتماعی توحید و خداشناسی استدلالی بر پایه تجربه و تعقل آزاد در طبیعت و تاریخ و اجتماع است. **مونتگمری وات** پژوهشگر مشهور غربی در بند پایانی کتاب تحقیقی خود، نقش و تأثیر مثبت اسلام بر پیشرفتهای فنی – اقتصادی و نهضتهای نوین علمی، فکری و اجتماعی اروپا را اینگونه جمع بندی و فرموله کرده است:

"وقتی که تمام جنبه های تماس اروپای میانه را با اسلام در نظر بگیریم در می یابیم که تأثیر اسلام بر مسیحیت غربی بسیار بالاتر از آنستکه تاکنون معلوم شده است. اسلام در محصولات مادی و تکنولوژی اروپای غربی سهیم بود. اسلام از نظر فکری در تحریک اروپا در زمینه های علم و فلسفه دست داشت؛ و نیز این اسلام بود که باعث شد اروپا

---

[59] یهودیان از الهیت عزیز دست کشیدند و در عبادات شرک آلود خود اصلاحاتی بعمل آوردند. همچنین در قرن نهم موبدان بخشهای بسیاری از کتب دینی خود را که خرافات آن چشمگیر بود، از میان بردند؛ و امروز نیز تلاش بیفایده در توحیدی نشان دادن آیین مزدیسنا خود به روشنی گواه تأثیر و نفوذ توحید اسلامی است.

تصویر جدیدی از خود ترسیم کند. از آنجا که اروپا می خواست در مقابل اسلام واکنش نشان دهد، لذا تأثیرات سارازنها را بر خود کم بها داده و در اتکایش بر میراث یونانی و رومی اغراق کرده است. امروزه بر ما اروپائیان غربی است که برداشت غلط خود را اصلاح کنیم و بر دینمان نسبت به اسلام و عرب اعتراف نمائیم" (مونتگمری وات، تأثیر اسلام در اروپا، ص ۱۴۸).

پایگاه و ماهیت طبقاتی "شرک" و "کفر"؛ جهتگیری طبقاتی توحید

مبانی و ابعاد جامعه شناختی شرک و کفر باید شناخته شوند. اگر پیکار جبهه حق (جبهه ستمدیدگان و آزادگان و عدالتخواهان) در تاریخ زیر پرچم توحید بوده است، جبهه باطل (اربابان زر و زور و تزویر) هم زیر پرچم شرک (شرک عریان و یا توحید شرک آلود) به سرکوب و استثمار و تحمیق خلق خدا پرداخته است؛ و این جبهه به توحید اعتقادی – اجتماعی کفر ورزیده و دشمن آشتی ناپذیر پیامبران ابراهیمی بوده است:

"و ما نوح را بسوی قومش فرستادیم. پس گفت: ای قوم من! (تنها) خدای یکتا را بپرستید که جز او معبودی برای شما نیست. آیا (از شرک و بت پرستی) پرهیز نمی کنید؟! اشراف دارنده قدرت از قوم او، آنها که کافر شدند، (به مردم) گفتند: این (پیامبر) جز بشری همانند شما نیست که می خواهد بر شما برتری یابد! اگر خدا می خواست (پیامبری بفرستد) هر آینه فرشتگانی می فرستاد! ما هرگز این (بشرهای پیامبر) را از نیاکان خود نشنیده ایم!" (مؤمنون، ۲۳ و ۲۴)؛

"(هود به اشراف قوم عاد گفت:) آیا بیهوده در هر بلندی نشانه ای (از قدرت و غرور) بر پا می کنید؟ و (برای خود) کاخها بر می گیرید تا شاید (به گمان خود) جاودان بمانید!؟ و شما هر گاه خشم آورید بمانند جباران (زورمداران) خشمگین می شوید (به مغضوبین رحم نمی کنید). پس از خدا بترسید و مرا فرمان برید" (شعراء، ۱۳۱ ـ ۱۲۸)؛

"(صالح به اشراف قوم ثمود گفت:) آیا (چنین پندارید که) در آنچه (از نعمتها) اینجاست ایمن رها می شوید؟ در باغها و چشمه سارها؟ و کشتزارها و نخلستانهایی با میوه های رسیده و گوارا؟ و از کوهها خانه هایی (مجلل) می سازید و در آن کامران و خوش هستید! پس از خدا بترسید و از من اطاعت کنید؛ و فرمان اسراف کاران را اطاعت نکنید؛ آنها که در زمین فساد می کنند و اصلاح نمی کنند" (شعراء،۱۵۲ـ ۱۴۶)؛

"و ما در هیچ دیاری پیامبری بیم دهنده نفرستادیم مگر آنکه ثروتمندانش (سرمست از ثروت و قدرت خویش) گفتند: ما بدانچه تو برای آن فرستاده شده ای کافریم" (سبا، ۳۴)؛

"و بدینگونه در هیچ شهر و دیاری پیش از تو پیامبر بیم دهنده ای نفرستادیم جز آنکه ثروتمندان آن دیار گفتند: ما نیاکان خود را بر آئینی یافتیم و از آنچه بر جای گذارده اند پیروی خواهیم کرد. (پیامبرشان) گفت: (حتی) اگر من آئینی هدایت کننده تر از آئین نیاکانتان آورده باشم (باز هم آنها را پیروی می کنید)؟ آنها پاسخ دادند ما به آنچه شما آورید (در هر حال) کافریم!" (زخرف، ۲۴ ـ ۲۳).

و اگر خودکامگان سرکش و مستبد (طاغوتها)، اشراف متجاوز به حقوق خلق و ثروتمندان اسرافکار و فاسد در جبهه دشمنان آئین توحیدی و پیامبران ابراهیمی بوده اند؛ طبعا و مطابق با جامعه شناسی طبقات و دیالکتیک تاریخ، استثمارشدگان و عدالتخواهان و آزادگان هم که در فرهنگ اولیها "پست و فرومایه" بشمار می روند، در جبهه توحید و تحت رهبری پیامبران قرار داشتند:

"پس اشراف قوم او (نوح)، آنها که کافر شدند، گفتند: ما ترا جز بشری همانند خود نمی بینیم! و آنها را که از تو پیروی کرده اند جز فرومایگان نمی بینیم! و برای شما (نه تنها) فضیلتی نسبت به خود نمی بینیم؛ بلکه شما را دروغگو می پنداریم!" (هود، ۲۷).

بعثت شعیب و مبارزات او این جبهه بندی اجتماعی را بروشنی نمایان ساخته است. فلسفه بعثت او نیز همچون دیگر پیامبران موحد، قیام توده ها برای قسط (حدید، ۲۵) یا برابری در حقوق و توزیع سهم حقیقی هر کس از ثروتها و درآمدها بود؛ و آنچه شعیب در ساختار اجتماعی زمان خود بر آن تأکید ویژه داشت، رعایت حقوق مردم در معاملات تجاری – اقتصادی بود؛ زیرا در مبادلات اقتصادی، فروشندگان کالا به خریداران اجحاف می کردند. با این موضعگیری، کم فروشان و اجحاف کنندگان در معامله دشمن او شدند، و مصرف کنندگان غارت شده نیز پشتیبان او گشتند:

"و بسوی (مردم) مدائن برادرشان شعیب را (فرستادیم). گفت: ای قوم! خدای یکتا را بپرستید که جز او برای شما خداوندگاری نیست. همانا برای شما نشانه ای از پروردگارتان آمد؛ پس پیمانه و سنجش (در معامله) را به تمام و کمال انجام دهید و از اجناس (خریداری شده) مردم کم نکنید (به تقلب و کم فروشی در مبادله پایان دهید)؛ و در زمین پس از اصلاح آن (به رهبری پیامبران پیشین) فساد نکنید... اشراف قوم او، آنها که جویای برتری (بر مردم) بودند، گفتند: ای شعیب! هر آینه تو و آنها که به تو گرویده اند را از شهرتان بیرون می کنیم؛ مگر آنکه به آئین (شرک و ستم و سروری) ما بازگردید!" (اعراف، ۸۵ و ۸۸)؛

اما فرعون خود را خداوندگار مردم، و مردم را بردگان و بندگان خویش ساخته و نهایت جور و ستم را بر آنها تحمیل کرده بود. فرعون خود را دارای حق "ولایت مطلقه" بر مردم می دانست؛ و طبعا مالک جان و مال و دین و ناموس آنها:

"فرعون گفت: آیا پیش از آنکه به شما اجازه دهم به او (موسی) ایمان آوردید؟! ... بزودی خواهید دانست (که با شما چه خواهم کرد)؛ دستها و پاهای شما را خلاف یکدیگر (از چپ و از راست) خواهم برید و همه شما را به دار خواهم آویخت" (شعراء، ۴۹).

فرعون وقیحانه بابت برده ساختن مردم منت هم بر سر آنها نهاده و از "نعمتی" که به آنها بخشیده بود، سخن می گفت:

"(موسی به فرعون:) آیا این نعمتی است که منت آنرا بر من می گذاری؟ که بنی اسرائیل را برده خود ساخته ای؟" (شعراء، ۲۲).

ترس از قیام بردگان فرعون را به رایزنی با اشراف قوم و چاره جویی وادار کرد: کشتار در میان پسران جوان برای آسودگی از قیام، تحکیم سلطه جابرانه و تداوم جور و ستم و بردگی!

"اشراف قوم فرعون گفتند: آیا موسی و قومش را رها می کنی تا در زمین فساد کنند (!) و تو و خدایانت را وا گذارند؟ (فرعون) گفت: بزودی فرزندان (مذکر) آنها را می کشیم و زنانشان را (برای بردگی) زنده نگاه می داریم؛ و همانا (با این روش) ما بر فراز آنها غالب و مسلط هستیم (آنها کاملا زیر سلطه ما می مانند)" (اعراف، ۱۲۷)؛

"همانا فرعون در زمین برتری جویی کرد. مردمش را گروه گروه گردانید (دسته بندی و از هم جدا ساخت). گروهی از آنان (ستمدیدگان) را به سستی و ناتوانی کشاند. (برای اینکار) فرزندان (پسران) آنها را سر می برید و زنان آنها را (جهت استثمار) زنده نگاه می داشت. براستی که او از تبهکاران بود" (قصص، ۴).

آیات فوق به خوبی و روشنی نشان می دهند که تضاد پیامبران یکتاپرست با مشرکین صرفا جنبه فلسفی و اعتقادی نداشته و این جبهه گیری اعتقادی – عبادی در پیوندی ژرف و ناگسستنی با جبهه بندی اجتماعی – اقتصادی و سیاسی زمان آنها بوده است (تضاد تاریخی "ستمدیده – ستمگر"). پایگاه اقتصادی – اجتماعی آنها که در ادبیات قرآن "کافر" و "مشرک" نامیده شده اند، استثمارگران بوده و گرایش سیاسی – فرهنگی آنها نیز البته استبداد و خودکامگی و گذشته گرایی (پرستش نیاکان و آئینهای باستانی) و برتری جویی قومی – نژادی و طبقاتی بوده است. مثلث تاریخی **آمریت، اشرافیت** و **روحانیت** با کفر و شرک پیوندی جدایی ناپذیر داشته است. جهان بینی توحیدی پیامبران ابراهیمی نیز نه تنها نافی شرک اعتقادی – فلسفی، که در تضاد با برتری جویی و بهره کشی طبقات حاکم و تبیین کننده برابری انسانها در حقوق و ثروتهای اجتماعی بوده است؛ و آن متعصبان نادان مذهبی که از جباران "دیندار" زمان خود (سلاطین و خلفا و رهبران دین فروش یهودی و مسیحی و مسلمان و...) پیروی کرده و می کنند، نمی دانند که در زمره دشمنان خدا و پیامبران هستند:

"و این مردم عاد بودند که نشانه های پروردگار خود را منکر شدند؛ بر پیامبران عصیان ورزیدند؛ و از هر جبار ستیزه جویی پیروی کردند" (هود، ۵۹).

فصل دوم:

تقدم توحید و گذار متناوب تاریخی از توحید به شرک

انسان برای فهم حقیقت از سه منبع **حواس** (تجربه)، **عقل** (خرد) و **وحی** (سروش) بهره برده است. این سه منبع، سرچشمه **دانش** و **حکمت** و **دین** (توحیدی) در جوامع بشری بوده اند. وحی مستقل از تجربه و تعقل انسانی است، و چنانکه در بخش پیشین آمد، از محدودیتهای منابع انسانی شناخت آزاد است، و لذا پاسخگوی نیاز انسان به رهبری در تاریخ می باشد. استقلال وحی از تجربه و تعقل انسانی، در یک نگاه تاریخی به دستاوردهای این سه منبع شناخت، به روشنی قابل فهم است: سیر تکاملی اندیشه دینی بر سیر تکاملی علم و فلسفه منطبق نمی گردد. دین توحیدی دستاوردهای خود را در تاریخ انسان تثبیت نمی کند؛ و لذا انسان از آدم تا خاتم پیوسته نیازمند بعثت نوین برای یادآوری توحید و مقابله با شرک می شود. هر گاه تضادهای عقیدتی و اجتماعی راه پیشرفت را سد می کنند، بعثتی نو بن بست را در هم می شکند و جامعه را به پرستش خدای یگانه، مبارزه با طاغوت و دست کشیدن از ستم و تجاوز و فساد و خونریزی فرا می خواند؛ اما جامعه، ناتوان از فهم عمیق حقایق توحیدی، پس از چندی تضادهای پیشین را در اشکال نوین بازسازی می کند! در جامعه شناسی تاریخی ماده گرایان، جوامع بدوی همگام با تکامل فنون و شیوه های تولید و پیشرفت دانش و فرهنگ، در اندیشه دینی هم از روح پرستی، شئ پرستی، توتم پرستی و شرک و بت پرستی سرانجام به پرستش خدای یگانه رسیده اند؛ و این نظریه سخت با واقعیت تاریخی دین ناسازگار است. اسناد و شواهد تاریخی بر تقدم توحید دلالت دارند؛ و از جایگزینی شرک و توحید در کیفیات عقیدتی و اجتماعی گوناگون، و نیز تناوب پیوسته تعبد کورکورانه و خداشناسی استدلالی، در مراحل تکامل تاریخی جوامع سخن می گویند. باید دانست که در پس توتم پرستی قبیله ای و بت پرستی واحد قومی، که تکامل توتمیسم است، نیز ایده خدای یگانه موجود است؛ زیرا **توتم** روح جمعی حافظ یا منشأ واحد قبیله، و **بت واحد** نیز خداوندگار و نگهبان قوم است. ذهن انسان از آغاز گرایش به **وحدت** در هستی داشت؛ و توحید منحط بدوی (توتم پرستی یا بت پرستی واحد) نخستین کوشش مستقل انسان در تبیین این وحدت بود. در مذاهب شرک نیز معمولا یک "خدای بزرگ" هست و این نیز نشان از تقدم تاریخی توحید بر شرک دارد. بنابراین ذهن انسان هیچگاه با ایده یگانگی خدا بیگانه نبوده است؛ و البته توحید بدوی (فطری) زیر چتر هدایت ضروری خداوند (وحی و نبوت) به جهان بینی معقول و واقع بینانه توحیدی تکامل یافت. اما نیازهای حیاتی خودکامگان و استثمارگران، و کمبود علم و معرفت و تعقل، شرک را متناوبا بر جوامع تاریخی حاکم گرداند.

تقدم تاریخی مذهب توحید بر شرک را به خوبی از مطالعه تاریخی مذاهب شرک در شرق و غرب عالم می توان دریافت. "خدای بزرگ" مذاهب شرک، آفریدگار و قدیمی تر از دیگر خدایان است؛ و دیگر خدایان زیر نام پروردگار ("ارباب انواع": خدایان آب و رزق و توفان و جنگ و عشق و...) بتدریج وارد مذهب شده اند؛ و مذهب شرک اساسا در این زمینه تغییر و تحول داشته است. باز باید تأکید کنم که شرک و توحید در تاریخ تنها مبانی ذهنی (معرفت شناختی – فلسفی) نداشته است و هر تناوب و تحول ذهنی در زمینه بار معنایی شرک و توحید همگام با تغییر و تحول در ساخت اجتماعی بوده است. شرک عقیدتی پایه های جامعه شناختی هم داشته است؛ و قرآن از زبان ابراهیم بت شکن بزرگ تاریخ، بر کارکرد اجتماعی بت پرستی توتمی در تمدنهای باستانی بین النهرین تأکید داشته است:

"و (ابراهیم) گفت: جز این نیست که شما به جای خدا بتهایی را در زندگانی دنیا وسیله مودت در میان خود گرفته اید (بت پایه همبستگی و دوستی در قوم و قبیله است؛ ولی توحید از مرزهای قومی – نژادی و طبقاتی گذر کرده و پایه همبستگی انسانی در ورای این مرزها می شود). پس (بدانید که) در روز رستاخیز (و در فاز پایدار حیات) برخی از شما به برخی دیگر کفر می ورزد؛ و برخی از شما برخی دیگر را نفرین می کند (شیرازه همبستگی اجتماعی شما در "دنیا"، که بر پایه پرستش بتها بوده است، در "آخرت" از هم می گسلد و به جان یکدیگر می افتید! همبستگی و دوستی بت پرستانه شما تنها در این دنیا کاربرد دارد). جایگاه همگی شما در آتش است و شما را یاوری نخواهد بود" (عنکبوت، ۲۵).

تعمق در برهان ابراهیم بر توحید همچنین نشان می دهد که در تمدنهای کهن بین النهرین، که آثار باستان شناختی نیز بر سلطه شرک و بت پرستی در آن گواهی می دهند، مفهوم توحید و خدای یگانه نیز در ذهن و زبان و حافظه تاریخی مردمان آن دیار ریشه داشته است (تقدم تاریخی توحید بر شرک؛ فطرت پاک یکتاپرست انسان):

"چگونه از آنچه شما شریک (خدا) گرفته اید (نمرود و بتهای مقدس بین النهرین) بترسم و شما از این نمی ترسید که (برای خدای یکتا) شریک آورده اید؛ در حالیکه خداوند هیچ برهانی (در این باره) بر شما نازل نکرده است؟ پس اگر می دانید (به من بگویید) کدامیک از این دو گروه به امنیت سزاوارتر است؟ (امنیت واقعی و پایدار نیز همچون دوستی و همبستگی پایدار تنها در سایه توحید امکان پذیر است). آنانکه ایمان آوردند و ایمانشان را به ستم (و شرک) نیالودند، امنیت از آن آنهاست و آنها هدایت یافتگان هستند" (انعام، ۸۲ – ۸۱).

برهان ابراهیم خلیل در آیات فوق به روشنی نشان می دهد که در تمدنهای بین النهرین نخست خدای یگانه پرستیده می شده است، و آنها در پی انحطاط اجتماعی و عقیدتی – فرهنگی برای خداوند شریک قائل شده اند؛ و ابراهیم نیز می کوشد آنها را به عقیده توحیدی بازگرداند. باری، "خدایان" تمدنهای کهن نه در مقام آفریدگار بلکه تنها در مقام پروردگار تکثیر و تنوع و تغییر یافتند؛ و "خدایان روی زمین" هم هرگز دعوی آفریدگاری نکردند. فرعون مصر هیچگاه نگفت که من آفریدگار شما هستم، بلکه گفت:

"من پروردگار برتر شما هستم" (النازعات، ۲۴). جامعه شناسان ماده گرا (بویژه مارکسیستها) همانگونه که پیشرفت فنون و شیوه های تولیدی در جوامع را خطی و جبری می دانند، تکامل بینش دینی را هم تابع این خط سیر ساخته اند؛ در حالیکه جهان بینی توحیدی پدیده ای کاملا ویژه بوده است. وحی اساسا یک منبع معرفت مستقل در کنار عقل و تجربه انسانی است؛ آثار و نتایج تاریخی آن نیز، باز نسبت به دستاوردهای عقل و تجربه بشری که یک سیر تکاملی بارزی در جوامع گوناگون داشته اند، ویژه است؛ و این نیز به نوبه خود حاکی از ویژگی و استقلال معرفتی وحی نسبت به معارف انسانی و دستاوردهای فرهنگی بشر است. گذر تاریخی متناوب از توحید به شرک پس از هر بعثت، و بازسازی پیوسته شرک در اشکال و ابعاد نوین، خود بیانگر ویژه بودن پدیده وحی و استقلال آن از دستاوردهای تاریخی – فرهنگی انسان است. اصولا اندیشیدن و خردورزی هیچگاه برای انسان آسان نبوده است؛ ولی فهم عمیق توحید و حقایق هستی شناختی، انسان شناختی و جامعه شناختی – تاریخی وحی شده به پیامبران نیز نیازمند آزادی اندیشه و خرد انسانی از فرهنگهای شرک آلود قومی – نژادی و طبقاتی است. پابرجایی وابستگیهای ریشه دار به نظامها و فرهنگهای شرک آلود، و عدم فهم عمیق حقایق توحیدی در معنا و کاربرد جامعه شناختی آن، سبب می شود که دستاوردهای وحی در تاریخ تثبیت نگردد؛ و پس از عصر بعثت (و گاه در همان عصر!) روند فراموشی حقایق توحیدی و یا مسخ و تحریف آنها، و به موازات آن گرایش به شرک و بت پرستی (پرستش بتهای جاندار و بیجان)، در جامعه انسانی آغاز شود:

"و بنی اسرائیل را (به سلامت) از دریا گذراندیم؛ (بر پیمان خود بودند) تا (آنگاه که) رسیدند به قومی که بر بتهای خود گرد آمده بودند. گفتند: ای موسی! برای ما معبودی (محسوس برای پرستش) قرار ده؛ چنانکه اینها (هم) خدایانی دارند! (موسی) گفت: هر آینه شما قومی نادان هستید" (اعراف، ۱۳۸).

بی تردید، چنانکه تاریخ بنی اسرائیل نیز گواهی می دهد، درخواست این قوم از موسی به ساخت معبود محسوس یا نماد قومی از وجود انگیزه های نیرومند ستمگری و برتری جویی در آنها خبر می دهد.

گرایش به شرک گاه در شکل پرستش پیامبران و پیشوایان دینی، و ذات الهی قائل شدن برای آنها، بارز می شود:

"و آنگاه که خداوند گفت: ای عیسی بن مریم! آیا تو به مردم گفته ای که من و مادرم را برای خود دو معبود به جای خداوند برگیرند؟ (عیسی) گفت: منزهی تو! مرا نرسد که به ناحق سخن گویم. اگر آنرا می گفتم همانا تو می دانستی؛ (زیرا تو) آنچه را در درون من است می دانی و من آنچه را در ذات توست نمی دانم. همانا تو دانای نهان ها هستی" (مائده، ۱۱۶)؛

"یهودیان گفتند: عزیز فرزند خداست! و مسیحیان گفتند: مسیح فرزند خداست! این سخنانی است که از دهان خویش می گویند (سخن پیامبران آنها نیست)، که (ضمنا) هماهنگ با گفتار کافران پیشین است (که برای خدا فرزند و شریک قائل بودند)" (توبه، ۳۰).

در پیشگیری از پیدایش و رشد اینگونه شرک در میان مسلمین بود که خداوند به محمد مصطفی وحی کرد:

"(ای رسول!) بگو جز این نیست که من بشری همانند شما هستم. بسوی من وحی می شود که خدای شما یکتاست. پس آنکس که به دیدار پروردگار خویش امیدوار است، باید کاری نیک و شایسته انجام دهد و هرگز در پرستش پروردگار خود کسی را شریک نگرداند" (کهف، ۱۱۰)؛

"(ای پیامبر!) بگو: همانا که من مالک (در تحقق) رشد و (دور کردن) زیان برای شما نیستم (پس از خدا بخواهید نه از من!). بگو: همانا مرا (اگر نافرمانی خدا کنم) هرگز کسی جز خدا امان ندهد؛ و نه هرگز جز او پناهگاهی خواهم یافت (پس تنها به خدا پناه ببرید!)، جز ابلاغ پیامهای خدا (وظیفه ای ندارم) " (جن، ۲۳ – ۲۱)؛

"همانا آنانرا که بجای خدا فرا می خوانید، بندگانی همانند شما هستند. پس آنها را فرا بخوانید؛ و اگر راست می گویید، باید به شما پاسخ دهند (تقاضایتان را برآورده سازند)" (اعراف، ۱۹۴)؛

"بگو: بخوانید آنها را که جز خدا (مؤثر در کار جهان) پنداشته اید؛ (اما بدانید که) آنها به اندازه ذره ای در آسمانها و زمین دارایی ندارند؛ و نه در آنها شریک هستند؛ و نه دستیار او (در آفرینش و هدایت جهان) بوده اند (عبارت "من دون الله" در آیات فوق عام است و نباید چنین پنداشت که مراد مثلا عیسی بن مریم است که مسیحیان او را شریک و دستیار خدا در کار آفرینش پنداشته بودند، و امامان شیعه مستثنی هستند!)" (سبأ، ۲۲).

باری، حتی در عصر خاتمیت وحی و نبوت هم که جهان بینی توحیدی به نهایت کمال خود رسید، حقایق قرآنی و بویژه بعد اجتماعی توحید نزد پیشگامان و بزرگان جامعه اسلامی بخوبی دریافت و فهم نشد و "انحراف بزرگ" آغاز گشت (کتاب "امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار"). هنوز هم بسیاری از مسلمانان نمی فهمند که چرا باید میان انسانها ستمگری و برتری جویی قومی – نژادی، طبقاتی، جنسیتی و... حاکم باشد، در حالیکه خدای همه انسانها یکیست؟ در اعصار کهن، مردم پس از بعثت حتی آشکارا به شرک و بت پرستی پیشین خود بر می گشتند؛ چنانکه پس از آدم و نوح و ابراهیم چنین شد، و یهودیان حتی در غیبت چهل روزه موسی نیز به مذهب گاوپرستی خود در مصر بازگشت نمودند! در تاریخ پر فراز و فرود ادیان توحیدی بارها دیده ایم که قبایل و اقوام بشری چندی پس از بعثت برای خود دوباره الهه ها و توتم ها برساختند و بتها برافراشتند؛ گویی ذهن انسان توان درک و فهم بی تزلزل توحید را نداشته است! سه عامل در گرایش نیرومند به شرک دخیل بوده اند:

۱) عامل جهان شناختی: انسان بدلیل **کمبود دانش**، جهان را یک کثرت ناپیوسته و بی ارتباط می دید؛ و ناتوانی در فهم بنیاد واحد هستی، نظم ثابت و هم پیوستگی پدیده های این جهان زمینه ذهنی نیرومندی را برای گرایش پیوسته به شرک فراهم ساخته بود.

۲) عامل روانشناختی – فرهنگی: گرایش ذهن نارس به پرستش **معبود محسوس**، و نیز **باستان گرایی** و پرستش نیاکان و سنتهای کهن، برآمد دوباره شرک را موجب می شد.

۳) عامل جامعه شناختی: **"واسطه تراشی"** مثلث تاریخی زر و زور و تزویر در رابطه خدا و انسان به انگیزه سلطه بر مردمان و برده کردن آنها، عاملی نیرومند در بازتولید پیوسته شرک پس از بعثت های توحیدی بوده است. اذهان نارس به تلقین "روحانیون"[60] خداوند را با فرمانروایان خودکامه روی زمین تشبیه می کنند که جز به واسطه درباریان و مقربان نمی توان به آنها نزدیک شد و چیزی درخواست نمود. واسطه های مذهب شرک همان نقش درباریان و مقربان را در آسمان بازی می کنند! در واقع، خداپرستانی که به دلایل گوناگون ذهنی – روانی و اجتماعی به شرک و بت پرستی روی آورده بودند، بتها را نه جایگزین خدا بلکه "شفیع" و "وسیله" نزدیکی به خدا می دانستند؛ درست همان بهانه ای که امروز شیعیان صفوی برای "امام" پرستی خود تراشیده اند[61]:

"آنها (بتها و الهه ها) را نمی پرستیم مگر آنکه جایگاه ما را به خدا نزدیک گرداند" (زمر، ۳)؛

"چیزی را به جای خدا می پرستند که آنها را نه سود و نه زیان دهد؛ و (آنگاه در مقام برهان) می گویند که اینان شفیعان ما نزد خدا هستند!" (یونس، ۱۸).

باری، وجود خدا باوری در کانون شرک و بت پرستی جز بر تقدم تاریخی توحید بر شرک و ویژه بودن پدیده وحی گواهی نمی دهد؛ و لذا تبیین جامعه شناسی ماتریالیستی از سیر تاریخی اندیشه دینی با واقعیت تاریخی هیچ سازگاری ندارد. ماده گرایان نخست دین را از عقاید و افکار رایج بشری به شمار می آورند؛ سپس آن را معلول زیرساختهای اقتصادی – اجتماعی جامعه می کنند؛ و در پایان هم سیر تکاملی آنرا از شرک به توحید می پندارند. آنها بدینگونه قدمت تاریخی پیام آوران توحید در تمدنهای کهن را آشکارا نادیده می گیرند. تاریخ ادیان می گوید که در تمدن مصر باستان نخست توحید غالب بوده است. در کتیبه ای باستانی دیدگاه توحیدی مصریان به روشنی نمایان است:

---

[60] اذهان نارس از منابع قدرت و ثروت "روحانیون" ادیان توحیدی در طول تاریخ بوده اند؛ و کوشش این "روحانیون" در تحمیق پیوسته مذهبیون ساده اندیش در مراسم دینی، اساسا برای حفظ و گسترش این منابع است.

[61] براستی که شرک اینان از شرک عرب جاهلی نیز بسی ظالمانه تر و توحید ستیزانه تر است؛ زیرا اگر مشرکین عصر جاهلیت دست کم در سختیها (سفر با کشتی) خدا را خالصانه می خواندند (عنکبوت، ۶۵)، شیعیان صفوی حتی در هنگام سختیها هم خدا را فراموش کرده و به مخلوق (حضرت عباس، فاطمه زهرا، ائمه، امام زمان، امام زاده ها و...) پناه می برند!

"جز او خدایی نیست؛ تنها اوست که به حقیقت و جوهر موجود است؛ همه چیز را بوجود آورده ولی خود بوجود نیامده؛ او امروز و دیروز و فرداست...".

در تمدن کهن هند نیز نخست توحید برتری داشته است. در کتاب "ریگ ودا"، که از کهن ترین کتب دینی بشر است، آمده است:

"بدوا نه هستی بود و نه نیستی؛ نه هوا بود و نه آسمان بالای آن قرار داشت... در آن زمان نه مرگ بود و نه عمر جاویدان، و روز از شب جدا نبود؛ در آن موقع واحد به تنهایی، بی آنکه از خارج کمک بگیرد، نفس می کشید، و غیر از او هیچ چیز نبود".

این اسناد بسیار کهن می باشند و اثبات می کنند که باور به خدای یگانه بدلیل سازگاری با فطرت و عقل طبیعی انسان بر شرک تقدم تاریخی داشته است:

"ما انتظار داریم (مطابق با نظریه رایج تکامل خطی بینش دینی) که دو مذهب هندی و مصری هر چه به زمان ما نزدیک می شوند قرین تکامل گردند و نواقص آنها رفع شوند. برعکس، هر چه به عقب می رویم و از زمان خودمان دور می شویم، آنها را کاملتر می بینیم" (موریس مترلینگ، راز بزرگ).

در ساده سازی ماتریالیستی انسان و جامعه، "زیرساختهای اقتصادی – اجتماعی" سازنده "روساختهای فرهنگی" و منجمله بینش دینی هستند؛ و هر زیرساخت هم بینش دینی مناسب خود را "تولید" می کند!؟ اما تاریخ نشان می دهد که شرک و توحید در ساختارهای اجتماعی واحد هم حاکمیت داشته و جایگزین هم بوده اند؛ و از سوی دیگر، ساختارهای اجتماعی گوناگون هم بینشهای دینی همانند (شرک یا توحید) را تجربه کرده اند! اگر شرک اجتماعی (تبعیض و دوگانگی میان اقوام، نژادها و طبقات) در شرک دینی (ناهمسازی خدایان و ارباب انواع) به خوبی تبیین و توجیه می شود، اما به گواهی تاریخ با توحید صرفا دینی (اعتقاد صرفا نظری به خدای یگانه) هم سازگاری جسته است. در اینجا باید یادآور شوم که گذر تاریخی متناوب از توحید به شرک به معنای دوری – تکراری بودن حرکت تاریخ نیست؛ زیرا بینش توحیدی در فرآیند تاریخی بعثت متناسب با نیاز زمان غنا و کمال یافته است؛ چنانکه شرک هم متناسب با رشد و توسعه اجتماع و پیشرفت دانش و فرهنگ ناگزیر پیچیده تر شد و از درون جهان بینی توحیدی هم سربلند کرد (**تثلیث** در مسیحیت و **شرک اجتماعی** در همه ادیان توحیدی).

شرک اجتماعی

شرک اجتماعی **اختصاص حق** در سیاست و اقتصاد و فرهنگ به خود و محروم کردن دیگران از آنست؛ چه در لوای دین شرک باشد، و چه در قالب توحید نظری. این انحصارگران خود را دارای حق ویژه دانسته و در جایگاه خدا و همتای او می پندارند:

"مشرکین بزودی (در دفاع از خود) گویند: اگر خدا می خواست ما و پدرانمان شرک نمی ورزیدیم؛ و نه چیزی را (بر مردم) حرام می کردیم (تا به انحصار خود در آوریم). پیشینیان آنها (نیز حق را) بدینسان تکذیب می کردند تا آنکه خشم ما را چشیدند. بگو: آیا دانشی (در محروم کردن مردم) با شماست که برای ما بازگو کنید؟ (هیچ دانشی راهنمای شما در اینکار نیست؛ بلکه) تنها گمان را پیروی می کنید و شما (اساسا) جز دروغ پردازان نیستید" (انعام، ۱۴۸).

در حاکمیت شرک اجتماعی، حتی "حلال و حرام دینی" نیز دستاویزی برای محروم کردن مردم و اعمال ستمهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی می شود:

"و (ای مراجع دینی!) به دروغ نگویید چیزی را که ورد زبانهایتان شده است: "این حلال است و آن حرام است"! تا بر خدا دروغ ببندید. همانا آنها که بر خدا دروغ می بندند رستگار نخواهند شد" (نحل، ۱۱۶).

فصل سوم:

توحید و پیکار پیروزمند تاریخی

در بعثت پیامبران ابراهیمی، چنانکه دیدیم، توحید تنها بار معنایی فلسفی – هستی شناختی ندارد؛ بلکه از معنا و کارکرد روشن جامعه شناختی – تاریخی هم برخوردار است. تکامل و پیوند جدایی ناپذیر بار معنایی و کارکردی توحید را در **بعثت محمد** (واپسین بعثت توحیدی) خواهیم یافت؛ پیوند و پیشرفتی چشمگیر که واکنش سرسختانه سران و وابستگان ساختار ارتجاعی شبه جزیره عربی را در پی داشت:

"و هر گاه که پروردگارت را در قرآن به یگانگی یاد می کنی، آنها از تو روی بر گردانده و رم میکنند" (بنی اسرائیل، ۴۶)؛

براستی انگیزه این خشم و نفرت در چیست؟ تعصب مذهبی کورکورانه به الهه ها و اصنام؟ یا پاسداری از منافع حاصل از نظم ارتجاعی حاکم بر شبه جزیره عربی؟ شرک جاهلی تنها بعد عبادی و اعتقادی

نداشت؛ بلکه پایه نظم اجتماعی قبایل عرب شده بود. از سوی دیگر، توحید اسلام جدای از بعد اعتقادی و عبادی اش، نافی بنیادی برتری جوییهای قبیله ای – نژادی و طبقاتی اشراف عرب و در رأس آنها قریش بود؛ و این اشراف هم آنقدر زیرک بودند که نتایج و پیامدهای اجتماعی شعارهای توحیدی پیامبر را فهم کنند. از آیه زیر چنین بر می آید که آنها حتی با یک دین جدید هم مشکلی نداشتند؛ مشروط بر آنکه با منافع آنها سازگاری جوید:

"و هر گاه آیتهای ما بر ایشان خوانده شود – (بر) آنانکه به دیدار ما امیدوار نیستند – آشکارا گویند: قرآنی جز این بیاور یا تبدیلش کن! بگو: مرا نرسد که آنرا به دلخواه خود (و شما) تبدیلش کنم. پیروی نمی کنم جز آنچه را که بر من وحی می شود" (یونس، ۱۵).

سه نیروی محرکه تاریخ

در فاز تاریخی تکامل، تضادهای اجتماعی و نفسانی نیز بر تضاد انسان با طبیعت افزوده شد و نظمی بس متعالی و پیچیده عینیت یافت که پویایی ویژگی برجسته آنست. دیالکتیک تاریخ می کوشد عام ترین قوانین این پویش منظم را کشف کند؛ در حالیکه قوانین خاص پویش تاریخی به تغییر و تکاپو در درون ساختارهای اجتماعی و رفتار فردی – اجتماعی انسان معطوف می شوند:

انسان در فاز اجتماعی – تاریخی تکامل خویش همزمان در سه جبهه اصلی پیکار می کند: ۱) پیکار با جهل و انفعال در برابر قوانین طبیعت؛ ۲) پیکار با ستم و بیعدالتی اجتماعی؛ و ۳) پیکار با نفس سرکش و فزونخواه خویش. تثبیت حیات انسان در طبیعت و پیشرفت علوم و فنون و صنایع ("تسخیر طبیعت": نحل، ۱۲ و ۱۳) نتیجه پیکار مستمر انسان با جهل و انفعال در برابر قوانین طبیعت است؛ پیشرفت حق و عدالت، به هر میزان و در هر بعدی از زندگی اجتماعی، در گرو پیکار اصولی او با ستمهای اجتماعی است ("جهاد")؛ و تکامل رفتار و ارزشهای انسانی هم نتیجه پیکار پیروزمند انسان با "وسوسه شیطان" یا نفس سرکش و فزونخواه می باشد ("جهاد اکبر"). در جبهه نخست، نبرد انسان تاریخی در تداوم نبردهای پیش از تاریخ است؛ اما اگر نبرد انسان پیش از تاریخ با جبر طبیعت اساسا انفعالی و برای بقاء و تثبیت حیات خود در برابر سرما، توفان، گرسنگی و چنگال تیز درندگان بود، نبرد انسان تاریخی در این جبهه صرفا انفعالی نیست؛ و با فعالیت فزاینده جهت شناخت قوانین طبیعت، و آزادی از جبرهای طبیعی، همراه می گردد. اما دو جبهه دیگر مبارزه انسان اساسا در فاز تاریخی تکامل گشوده گشتند. پیش از آن، جوامع انسانی بدلیل مناسبات ساده و متعادل از درون فاقد تجربه ستم و ستیز اجتماعی بود؛ و اندیشه و روان انسان نیز در آرامش و تعادل درونی خود به انگیزه های پیچیده

و بینهایت طلبانه مجال بروز نمی داد. گشایش این دو جبهه پیکار در پی نخستین پیشرفتها و دستاوردها در جبهه نبرد با نیروهای سرکش طبیعت صورت گرفت. با تکامل ابزارسازی، شناخت دانه ها و گیاهان خوراکی، و توسعه فنون کشاورزی، انسان توانست افزون بر نیاز تولید کند و به شیوه مدیریت آن فکر کند. در اینجا باید دانست که مطابق با آیات قرآن هیچ جبر مطلقی در گشایش فاز تاریخ، و حتی در تکوین و تکامل نظامهای استثماری شناخته شده تاریخ که از پی هم آمدند، در کار نبوده است. مازاد تولید کشاورزی، انگیزه های برتری جویانه را نزد فرادستان تمدنهای نخستین بیدار کرد، و با انحصار قدرت سیاسی و اختصاص منابع اقتصادی به خود، تاریخ پر درد و رنج بشری در فازهای استثماری برده داری و زمینداری و سرمایه داری آغاز شد. اما این مازاد می توانست در صورت وفاداری به "میثاق فطرت" صرف رفاه عمومی و افزایش فراغت انسانها برای تکامل دانش و فرهنگ شود و تاریخ دیگری برای انسان رقم بخورد که بر پاشنه استبداد و استثمار و استحمار، دست کم در اشکالی که در واقعیت تاریخی ثبت گردید، نچرخد! در تحقق زنجیروار ساختارهای اجتماعی استثماری (بردگی، زمینداری و سرمایه داری) جبر صرف حاکم نبوده و پس از اینهم نخواهد بود.

فریب ابلیس و لغزش انسان، اندیشه برتری جویی را در تاریخ نهادینه کرد و لذا دو جبهه مرتبط دیگر (اجتماعی و نفسانی) در پیکار آزادیبخش انسان تاریخی گشوده شد. دستاوردهای نبرد انسان با طبیعت سرکش در فازهای تکاملی شیوه های معیشت در تاریخ تثبیت شد که پس از دوره صید و شکار و گردآوری خوراک، می توان از دامداری، کشاورزی، بازرگانی، پیشه وری، تولید صنعتی و سرانجام تولید اتوماتیک با ماشینهای خودکار یا رباتها نام برد. اما جبهه مبارزه با طبقه سه ضلعی حاکم بر سرنوشت انسان (ملاء و مترف و رهبان؛ دارندگان زر و زور و تزویر)، که برای تطبیق ساخت اجتماعی با ویژگیهای انسانی صورت می گیرد، پیچیدگی های خاص خود را دارد. در جبهه نبرد برای اثبات حق و عدالت اجتماعی، تأثیر متقابل عوامل متعدد جبری و اختیاری، زیربنایی و روبنایی، فردی و اجتماعی، منحنی سیر تغییرات و تحولات را غیر خطی و لذا پیش بینی ناپذیر ساخته است؛ بگونه ای که دوراندیش ترین جامعه شناسان نیز از پیش بینی آینده جنبشهای اجتماعی (انقلابی و حتی اصلاحی) ناتوان بوده اند، و "پیش بینی" آنها کمتر با واقعیات پسین منطبق گردیده است. در جبهه نبرد با نفس سرکش نیز ویژگی انسانی اختیار (نسبی)، نظم حاکم بر ذهن و رفتار انسانی را چنان پیچیده نموده است که باز پیش بینی رفتار انسانی را برای ژرف بین ترین روانشناسان هم دشوار ساخته است. همچون ماهیت تغییرناپذیر پیکار اجتماعی (مبارزه تاریخی با مثلث سه ضلعی ستم)، ماهیت این نبرد (نبرد انگیزه های متعالی انسان با انگیزه های پست مادی او) در ساختارهای گوناگون اجتماعی نیز یکسان است و تفاوت اساسی نمی یابد:

"سوگند به نفس (ساختار ذهنی – روانی انسان) و آنکه آنرا بیاراست؛ پس گناهکاری و پرهیزگاری را به او الهام کرد. همانا رستگار شد آنکه آنرا پاکیزه داشت؛ و زیان دید آنکه آنرا (به گناه) آلود و بفریفت" (شمس، ۱۰ – ۷)؛

"سوگند به انجیر و زیتون؛ سوگند به کوه سینا؛ سوگند به این شهر ایمن؛ همانا انسان را در نیکوترین ساختار آفریدیم. سپس او را (بدلیل پشت کردن به راه خدا و گزینش راه انحطاط) به نهایت پستی بازگرداندیم؛ مگر آنانکه ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند. پس برای ایشان پاداشی بی پایان است" (تین، ۷ – ۱)؛

"و من خویشتن را تبرئه نمی کنم؛ زیرا که نفس بسیار به زشتی فرمان می دهد؛ مگر آن را که پروردگار بر او رحم کرده است. بی تردید پروردگار من آمرزنده و مهربان است" (یوسف، ۵۳).

هر سه جبهه نبرد انسان (نبرد آزادیبخش با جبرهای طبیعی، اجتماعی و نفسانی) در یک هم پیوستگی گسست ناپذیر با یکدیگر قرار دارند؛ و تکامل تاریخی انسان نیز چیزی جز آزادی گام بگام از جبرهای سه گانه یاد شده نبوده است. با توجه به مناسبات دیالکتیکی این جبرها و ویژگیهای انسانی می توان گفت که پیشرفت انسان در مبارزه با خواسته های نفس سرکش و فزونخواه نقش چشمگیری در پیگیری آرمانهای تاریخی و اثبات یک نظام اجتماعی پیشرو و بالنده پس از نفی نظام کهنه و ارتجاعی دارد؛ و محتوای نظام اجتماعی بستگی صرف به سطح توسعه فنی و رشد نیروهای تولیدی ندارد. تکامل اجتماعی نه خودبخودی و کورکورانه است و نه مراحل جبری مشخص و "از پیش تعیین شده" دارد. برای نمونه، نظام زمینداری ("ارباب – رعیتی" یا فئودالیسم) ضرورتا جانشین تاریخی نظام بردگی و پیش نیاز تاریخی نظام سرمایه داری (کاپیتالیسم) نمی باشد؛ و انسان ستمدیده در نظام بردگی هم برای تحقق آزادی، عدالت و حقوق انسانی (قسط)، و نه اثبات نظام زمینداری، مبارزه کرده است. اندیشه و رفتار انسان در ساختارهای اجتماعی – اقتصادی تاریخ تابع یکجانبه شالوده های تولیدی نبوده و نیست؛ و جبر مادی تاریخ (ماتریالیسم تاریخی) و تکامل اجتماعی "خطی" (تبیین مارکسیستی تاریخ) هم تنها یک ساده سازی مکانیسیستی از انسان و حرکت اجتماعی او در تاریخ است. هنگامیکه بخش اندکی از کارگران به رهبری روشنفکران "انقلابی" در متن یک سرمایه داری توسعه نیافته (روسیه)، و از آن بدتر رعایا به رهبری همین قشر در یک جامعه عشیره ای – فئودالی یا نیمه مستعمره – نیمه فئودالی (چین، کوبا و...) برای سوسیالیسم (مالکیت اجتماعی) پیکار می کنند، خود تحول خطی تاریخ و مراحل تکاملی تاریخ در مکتب مارکسیسم را آشکارا به سخره گرفته اند. سازمان اجتماعی کار و تولید مستقیما با انسانیت، و نه مختصات و مقتضیات فنی تولید، در ارتباط است. در سنجش کارکردی مناسبات، فنون تولید اصولا "خنثی" است؛ بسته به عوامل انسانی می تواند هم مایه **رهایی** و هم مایه **تباهی** باشد. این حقیقت را کارگران صنعتی اروپا در نخستین مراحل تکامل سرمایه داری، زیر تأثیر افکار و عواطف هدایت نشده و البته آموزه های ماتریالیستی "روشنفکران"، در نیافتند؛ و لذا خشم خود از مناسبات اجتماعی تولید و استثمار بیرحمانه را بر سر ماشین آلات ریخته و به تخریب آنها پرداختند! بی تردید،

نیازهای انسانی راهبر فنون تولید است؛ اما نیازهای انسانی خود زیر چتر رهبری طبیعت برتر یا بعد متعالی وجود انسان قرار می گیرد. اگر ارزشهای عام انسانی و اخلاقیات آگاهانه رهبری کشفیات و اختراعات را در دست گیرند، فن و دانش فنی تنها مایه رهایی و نه تباهی خواهد بود. ویژگی بینهایت طلبی (آرمانخواهی)، جبرستیزی (ساختارشکنی) و نیز کارکرد انگیزه و روان (فردی و اجتماعی) انسان در تغییر و تحولات ساختاری تاریخ را نباید نادیده گرفت. امروز نظام جهانی تولید سرمایه داری در اوج پیشرفتهای فنی و سازمانی خود قرار دارد؛ اما استثمار و جبر اجتماعی نه تنها تعدیل نیافته بلکه فوران آزمندی و برتری جویی و انحطاط اخلاقی – ایدئولوژیک طبقه حاکمه جهانی نئولیبرال، بشریت را گرفتار معضلات عدیده ای ساخته است که حل آنها بیرون از توان این نظام است. بنابراین، پیروزی تاریخی انسان بر استثمار سرمایه داری حاکم بر جهان قویا نیازمند پیشرفت و پیروزی در جبهه سوم (نبرد با تمایلات نفسانی یا انگیزه های غیر تکاملی) است؛ و خلع ید از قدرت سیاسی و حتی مالکیت انحصاری طبقه سرمایه دار در صورت شکست در این جبهه، دستاوردی فاقد ارزش انقلابی و یا ناپایدار خواهد بود؛ بدین معنا که مناسبات ستمگرانه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی سرمایه داری (نخبه سالاری و بهره کشی و اختصاص حق) در اشکالی دیگر برقرار می گردد؛ و برای مثال، سرمایه داری دولتی و استبداد مطلقه سیاسی – ایدئولوژیک بجای سرمایه داری خصوصی و اخلاقیات غریزی در جوامعی که به زیر سلطه احزاب و مرامهای مارکسیستی در آمدند، می نشیند. اگر پس از سرنگونی نظام سرمایه داری انگیزه های سلطه گری، برتری جویی، ثروت اندوزی و تجاوز به حقوق دیگران کماکان در نهاد نخبگان جامعه باقی بماند، در شرایط مساعد اجتماعی و اقتصادی باز به تکوین ساختارهای استبدادی – استثماری خواهد انجامید؛ همانگونه که نخستین بار به هنگام ورود به فاز تاریخ تجربه کردیم. از سوی دیگر، اگر اراده و عقل انسان از جبرهای حاکم بر یک جامعه طبقاتی توسعه نیافته آزاد گردد، و ارزشهای انسانی چون همبستگی و برادری و تعاون و معنویت متعالی (کمال گرا) بر گرایشها و انگیزه های ضد تکاملی غلبه کند، جامعه انقلابی پس از واژگونی ساختار استثماری کهن ممکن است نظمی متعالی و منطبق با ویژگیهای انسانی (فراتر از سطح توسعه کمی – کیفی و سازمانی تولید) را طرح و جایگزین گرداند. بعثت انبیاء در تاریخ نیز اساسا به همین منظور بوده است؛ **شتاب و جهت** دادن به تحولات اجتماعی تا تحقق آرمانهای تاریخی انسان:

"همانا پیامبران خود را با نشانه های روشن فرستادیم؛ و همراه ایشان کتاب (اصول راهنمای عمل) و میزان (معیارهای سنجش) را فرستادیم؛ تا مردم برای حق و عدالت به پا خیزند" (حدید، ۲۵)؛

"آنانکه از فرستاده (خدا) پیامبر مردمی پیروی می کنند که نامش را در تورات و انجیل می یابند؛ آنها را به کارهای نیک امر می کند و از زشتیها باز می دارد؛ بر آنها پاکیزه ها را روا و ناپاکیها را ناروا می شمارد؛ بارهای گران را از

(دوش) آنها و زنجیرها را از (دست و پای) آنها بر می دارد. پس آنانکه به او گرویدند و ارجمندش داشتند و یاریش کردند و از آن روشنایی که با او فرستاده شد (کتاب راهنما) پیروی کردند، آنها از رستگاران هستند" (اعراف، ۱۵۷)؛

"پس خدای تعالی پیامبران را در میان آنها (مردمی که در انحرافات و اختلافات زندگی می کردند) برانگیخت و ایشان را پی در پی می فرستاد تا "میثاق فطرت" (پیمان انسان با خدا در پیروی از طبیعت متعالی خویش) را بستانند و نعمت فراموش شده (صلح و دوستی و برابری) را یادآور شوند، و با ابلاغ پیام برهان را بر آنها تمام کنند، و گنجینه های خرد را (از زیر آوار جهل و شرک و ستم) بیرون آورده بکار اندازند" (نهج البلاغه، خطبه اول)؛

"خداوند او (محمد) را هنگامی برانگیخت که هیچیک از پیامبران (پیشین و دین اصیل آنها) باقی نمانده؛ ملتها در خواب طولانی فرو رفته؛ سراسر جهان را فتنه ها فرا گرفته؛ کارها (ی زشت) رواج یافته؛ آتش جنگها زبانه کشیده و روشنایی (حق و عدالت در سلطه ستم و فریب) چهره پنهان کرده بود. برگهای (درخت زندگی) به زردی گراییده و به میوه آن امیدی نبود؛ و آب آن فرو خشکیده بود. نشانه های هدایت محو شده و پرچمهای هلاکت و گمراهی از همه سو پدیدار گشته بودند" (نهج البلاغه، خطبه ۸۸).

اما اگر از هدایت و دستگیری در تاریخ خبری نبود، و فطرت و اراده و عقل انسان در زنجیر بردگی فکری و اجتماعی اسیر می ماند، همچنان نظام برده داری کهن در جهان حاکم می بود؛ کما اینکه در عصر سرمایه داری و استعمار هم در قاره آمریکا و آفریقا حاکم شد. خلاقیت و پیشرفت در جبهه نبرد اجتماعی با زر و زور و تزویر، نیازمند آزادی عقل و اراده انسان از مناسبات استثماری و فلسفه ها و مذاهب توجیه گر آنست؛ و پیشرفت در هر دو جبهه نیز نیازمند صحت و سلامت در اصول راهنمای اندیشه و رفتار (فردی – اجتماعی)، و نیز رهبری این مبارزات می باشد. از اینروست که می بینیم در بعثت پیامبران ابراهیمی، مبارزه ایدئولوژیک با مذاهب شرک و بت پرستی (فلسفه پشتیبان ستم و استثمار و بردگی)، مرزبندی با روحانیت فاسد و مزور ادیان موجود (مبلغان توحید شرک آلود وپشتیبانان ستم اجتماعی)[62] و آموزش اصول اعتقادی – اخلاقی **توحیدی** در اولویت کار پیامبران قرار می گیرد. <u>**بعثت**، انقلابی ژرف و دامنه دار در ابعاد سه گانه **سیاسی** (نفی استبداد و بندگی غیر خدا)، **اقتصادی** (قسط و عدالت؛ توزیع عادلانه حقوق، ثروت ها و درآمدها) و **فرهنگی** (معرفت شناسی تجربی – تعقلی جهت راهگشایی علم و فلسفه علمی در جامعه) است که نه تنها ساختار اجتماعی زمان که نظم ایستای تاریخ (حاکمیت پایدار مثلث زر و زور و تزویر در تحولات ساختاری اجتماع) را هم به چالش می کشد.</u>

اما نتیجه و سرانجام تاریخی مبارزه انسان با جبرهای طبیعی، اجتماعی و نفسانی چیست؟ مطابق با تبیینات و رهنمودهای قرآنی (اعراف، ۱۱؛ انبیاء، ۱۰۵؛ قصص، ۵؛ حجر، ۴۲)، ستایش و کرنش

---

62 "ای کسانیکه ایمان آورده اید! (بدانید و آگاه باشید) همانا بسیاری از احبار و رهبان (روحانیون یهودی و مسیحی) اموال خلق را به ناحق می خورند و از راه خدا باز می دارند؛ و آنانکه زر و سیم می اندوزند و در راه خدا انفاق نمی کنند به عذابی دردناک بشارت ده" (توبه، ۳۴).

"فرشتگان" (مبادی نیروهای طبیعت) بر انسان، پیشوایی و وراثت تاریخی "صالحان و مستضعفان" (شایستگان و بینوایان) بر زمین، و سرانجام ناتوانی ابلیس در تسلط بر "بندگان خدا" (آزادگان)، بدین معناست که پیروزی نهایی در هر سه جبهه این پیکار آزادیبخش تاریخی با انسان و "روح خدایی" اوست. تجربه تاریخی انسان نیز گواه پیشروی و تقویت روزافزون جبهه انسانی و دستاوردهای مثبت این جبهه است؛ و این تجربه تاریخی به روشنی بر پیش بینی های قرآنی منطبق گشته است.

پیشرفت و پیروزی در هر سه جبهه از این پیکار سترگ اجتماعی – تاریخی نیازمند **بذل اراده** (فردی و اجتماعی) و همچنین **هدایت ویژه** (وحی و نبوت) است؛ هر چند نیاز به هدایت اساسا در جبهه دوم و سوم به چشم می خورد؛ بگونه ای که ضرورت هدایت در زمینه های معرفت شناسی، حکمت، عمل اجتماعی و اخلاق کاملا آشکار است. "هدایت ویژه" (وحی و نبوت) همگام با پیچیده شدن تضادهای اجتماعی، پیچیده و متعالی می شوند؛ تا آنجا که جهان بینی توحیدی با قرآن و محمد به نهایت کمال رسید و نیاز انسان تاریخی به هدایت ویژه پایان گرفت. در هدایت ویژه، حقایق هستی شناختی و خطوط راهنمای اندیشه و رفتار انسانی بر محوریت دیالکتیک ویژه حق و باطل و پیروزمندی حق (**دیالکتیک هدفمند توحیدی**) ارائه می شود. دیالکتیک ویژه حق و باطل بیانگر ستیز تاریخی حق و باطل در همه ابعاد فلسفی – جهان شناختی (توحید در برابر شرک)، اجتماعی – اقتصادی (قسط و آزادی از بندگی در برابر جباریت و استثمار) و روانشناختی – اخلاقی (صداقت و تقوا در برابر فسق و فجور) تا پیروزی نهایی حق در تاریخ است:

"آنان که حق را پوشاندند و سد راه خدا شدند اعمالشان گم و تباه می گردد؛ و آنانکه ایمان آوردند و عمل شایسته و نیکو انجام دادند؛ و به آنچه بر محمد فرستاده شد (قرآن) و آن حق است از جانب پروردگارشان، ایمان آوردند، (خداوند) بدیهای ایشان را مستور می سازد و کارشان را بسامان می گرداند. این (پویش جدالی حق و باطل و کارکرد پیچیده و چند بعدی آن) بدان سبب است که آنانکه حق را پوشاندند از باطل پیروی کردند، و آنانکه ایمان آوردند حق را از جانب پروردگارشان پیروی کردند؛ و خدا بدینسان برای مردم نمونه های (فکر و عمل) آنها را بیان می کند" (محمد، ۳ – ۱)؛

"و بگو: حق آمد (ثابت شد) و باطل نفی و نابود گشت. همانا باطل از میان رفتنی است" (بنی اسرائیل، ۸۱).

اما وحی و نبوت (و پیروزمندی حق) **مسئولیت** را از دوش انسان تاریخی بر نمی دارد؛ زیرا ایمان به حق و گروش به جبهه حق الزاما با عمل صالح، پایداری در راه حق و تجربه اجتماعی همراه است:

"آیا مردم چنین پنداشتند که چون بگویند ایمان آوردیم رها می شوند و آزموده نمی گردند؟ و همانا پیشینیان آنها را هم آزمودیم تا خدا بداند کسانی را که راست گفتند و (همچنین) دروغگویان را بداند" (عنکبوت، ۳ – ۱)؛

"(بنی اسرائیل) گفتند: ای موسی! هرگز در جایی که آنها (فرعونیان) هستند داخل نخواهیم شد (با ظالمان رو در رو نمی شویم). تو و خدایت بروید و نبرد کنید که ما اینجا نشسته ایم!" (مائده، ۲۴)؛

"حق را چنان بر سر باطل می افکنیم تا آنرا براندازد و ناگهان (می بینی که) آن (باطل) نفی و برافتاده است (و حق تنها اینگونه، در نبردی کوبنده با باطل، اثبات می شود)، اما وای بر شما از توصیفی که (از پیروزی حق) می کنید (و گمان دارید پیروزی حق خودبخودی و مبارزه با باطل از وظایف خداوند و پیامبران است)" (انبیاء، ۱۸)؛

"آنکه مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کدامیک در کردار بهتر هستید" (ملک، ۲).

پیکار تاریخی انسان و فلسفه بعثت انبیاء

انسان "پیش از تاریخ" در حوزه محدود اجتماع قبیله ای خویش و در مداری از دور و تکرار زندگی می کرد: در یک اقتصاد اساسا طبیعی به شکار و دامداری و جمع آوری خوراک می پرداخت؛ و تولید کشاورزی و دادوستد بازرگانی هم بسیار ساده و محدود بود. نیازهای مادی او برآورده می شد و از اختصاص و انحصار هم خبری نبود. فرهنگ خانوادگی و اجتماعی هم بر بنیاد همین معیشت طبیعی و نیز ادبیات شفاهی شکل گرفته بود. انسان پیش از تاریخ نمی توانست توانمندیهای بالقوه خود را در زمینه دانش و فرهنگ مطابق با آیات زیر عینیت بخشد:

"بخوان بنام پروردگارت که آفرید؛ انسان را در پیوستگی نسلی آفرید؛ بخوان و (بدان که) پروردگارت ارزنده تر است (از آنچه بعنوان هدف برگزیده ای)؛ آنکه <u>بوسیله نگارش بیاموخت؛ به انسان آموخت آنچه را (که پیش از نگارش) نمی دانست</u>" (علق، ۵ – ۱).

اما انسان تاریخی توان اندیشیدن و خردورزی، و خلاقیت و بینهات طلبی و جبرشکنی خود را برای بازسازی و نوسازی و سازماندهی پیوسته زندگی سیاسی – اقتصادی – فرهنگی اش بکار می اندازد؛ اهداف و راههای گوناگون را انتخاب و تجربه می کند؛ و سرانجام دستاوردها و اندوخته های مادی و معنوی خود را به نسل بعدی انتقال می دهد؛ و بدینگونه، هر نسلی بر دستاوردها و اندوخته های پیشین چیزی می افزاید. ضرورت گسترش تولید و توزیع کالا و خدمات، ثبت و نگارش امور حیاتی جامعه، و سرانجام ضرورت ساماندهی و مدیریت امور اجتماعی و تنظیم مناسبات، استعداد کشف و نوآوری انسان را در جهات گوناگون بکار انداخت...

در فاز تاریخی تکامل، ویژگیهای بنیادی انسان بارز و بارور شدند؛ و بعد متعالی وجود او ("روح خدایی" انسان) برای خودش هم شناخته و شکوفا گشت. انسان در تاریخ حلقه ای است که گذشته را به آینده پیوند می زند؛ فهم این کارکرد تاریخی و ایجاد حس مسئولیت در این باره، در کنار پیچیدگی

انگیزه ها و مناسبات و فرآیندهای اجتماعی، انسان تاریخی را نیازمند هدایت ویژه (وحی و نبوت) گرداند. انسان خود گشاینده فاز تاریخی تکامل بود، و "مسئولیت" پویش راه هم با اوست؛ اما او در این فاز تنها و "رها شده" ("به خود واگذار شده") نیست و از همان آغاز نیز از هدایت و دستگیری الهی برخوردار می شود (گزینش آدم بر جهانیان):

"همانا خداوند آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان (به نبوت و پیشوایی) برگزید" (آل عمران، ۳۳)؛

"گفتیم (باید) همگی از آن (بهشت اولیه) فرود آیید (و در جور و ستم و قهر و خشونت و دشمنی کار و زندگی کنید)؛ تا آنگاه که رهبر و راهنمایی از جانب من به شما برسد؛ پس آنها که تابع هدایت من شوند نه بر ایشان بیمی هست و نه اندوهگین شوند؛ و (اما) آنها که حق را پوشاندند و نشانه های ما را دروغ پنداشتند یاران آتشند که در آن خواهند ماند" (بقره، ۳۸ و ۳۹)؛

"همانا به تو وحی کردیم چنانکه به نوح و پیامبران پس از او وحی فرستادیم؛ و (نیز) به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان، و به داود زبور را بخشیدیم. و (باز) فرستادگانی که پیش از این داستان آنها را برای تو بازگو کرده ایم؛ و رسولانی که داستان آنها را به تو نگفته ایم. و (در راستای ارسال پیامبران بود که) خدا با موسی سخن گفت؛ چه سخن گفتنی! (آنها) فرستادگانی نوید دهنده و بیم دهنده (بودند) تا پس از فرستادن آنها مردم حجتی بر خدا نداشته باشند؛ و خدا عزتمند و حکیم است" (نساء، ۱۶۵ ـ ۱۶۳).

فلسفه بعثت انبیاء (وحی و نبوت) پاکسازی اذهان از شرک و اوهام، یادآوری میثاق فطرت، و هدایت عقل و تجربه به سوی حقیقت تکاملی هستی و حیات انسانی است. در حاکمیت زر و زور و تزویر، بروز تکاملی و حق جویانه ویژگیهای بنیادی انسان محدود خواهد بود: "فطرت" و چشم انداز حیات انسانی تیره و غبار اندود می شود؛ "عقل" بر پایه دانش مجازی انسان را به "پادشاهی لایزال و ثروت ابدی" وسوسه می کند؛ جبرهای اجتماعی سنگین و پرمایه شده و میدان عمل "اختیار" انسانی را بشدت محدود می سازند؛ و "خلاقیت" و "بینهایت طلبی" انسان هم چه بسا که در شاهراه پستی و انحطاط (قدرت و ثروت) بارز می شوند.

فصل چهارم:

توحید و تمدن؛

معنا و کارکرد اجتماعی "حق"، "عدل"، "سبحان" و "رحمان"

زایش هر تمدن نو از بطن تمدن کهن، قویا نیازمند نقد دستاوردهای گذشته اجتماع و ساخت نظم نوین اجتماعی بر پایه مناسبات نوین است؛ و این مهم تنها با تغییر بنیادی جهان بینی ممکن می شود. تابش وحی یا بعثت توحیدی در یک جامعه اصولا با نقد بنیادی نظم و مناسبات موجود و میراث کهن فرهنگی آن آغاز می شود. در بعثت توحیدی پیامبران، پرستش نیاکان و عقاید و افکار و سنن آنها (باستان گرایی) سخت به چالش کشیده می شود؛ و این یکی از برجسته ترین کارکردهای جامعه شناختی – تاریخی وحی و نبوت است (زخرف، ۲۴ – ۲۲).

عقاید و سنتهایی که در بعثت توحیدی نقد و نفی می شوند، اساسا برآمده از شرک اعتقادی، عبادی و یا اجتماعی است که نسل اندر نسل تداوم یافته و تبدیل به بخشی جدایی ناپذیر از فرهنگ و روانشناسی اجتماعی ملتها شده است. اکنون بهتر است به بررسی فرهنگ و بینش دینی و نظم اجتماعی شبه جزیره عربی بهنگام واپسین بعثت توحیدی بپردازیم:

غالبا چنین تصور می شود که فرهنگ و بینش دینی در شبه جزیره عربی رشد چندانی نداشته و اعراب عقب مانده تر از دیگر اقوام بوده اند؛ پنداری که سخت در تضاد با واقیعات تاریخی است. تثبیت این پندار ریشه در بی مهری و کینه توزی دینی و نژادپرستانه تاریخ نگاران یا بهتر بگویم تاریخ سازان ایرانی، مسیحی و یهودی دارد. فرهنگ معنوی (شعر و ادب و جهان بینی دینی و زیبایی شناسی و نظام ارزشی) در میان اعراب عصر "جاهلیت"[63] رشد چشمگیری داشته است؛ و اگر جز این بود، آنها آمادگی پذیرش بعثت توحیدی محمد را نمی داشتند[64]. باری، اعراب "جاهلی" برخلاف مشرکین یونانی، رومی و غیره **الله** را آفریدگاری بزرگ و نادیدنی می دانستند:

---

[63] این واژه مورد سوء استفاده این نژادپرستان تاریخ ساز است؛ در حالیکه مراد قرآن و پیشوایان اسلام از کاربرد این واژه آنستکه اعراب به حقیقت هستی (توحید نظری و اجتماعی) "جاهل" بوده اند؛ نه آنکه "بی فرهنگ" بوده اند. این جهالت به همه اقوام پیش از بعثت توحیدی محمد قابل تعمیم است؛ چه آنها که اساسا مشرک بوده اند، و چه آنها که ادیان توحیدی پیشین را به شرک آلوده بودند.

[64] اگر همه اسناد تاریخی و باستان شناختی را هم کنار بگذاریم، تنها نزول و نگارش قرآن (بر پوست) به حکم عقل خبر از حاکمیت فرهنگ و ادبیات نوشتاری در میان اعراب می دهد؛ و خط و ادبیات هم نشانگر وجود قرنها تمدن و زندگی تجاری – اقتصادی و مناسبات با دیگر اقوام

"و اگر از آنان (کافران) بپرسی: چه کسی آسمانها و زمین را آفرید، و خورشید و ماه را فرمانبر (در خدمت نیازهای حیاتی شما) گرداند؟ خواهند گفت: الله! پس (با آنکه به عقل و فطرت خود خدا را می شناسند) به کدام بیراهه کشیده می شوند؟" (عنکبوت، ۶۱)؛

"و اگر از آنان (کافران) بپرسی: چه کسی آنها را آفرید؟ خواهند گفت: الله! پس (اگر باور دارند) بسوی کدام بیراهه رانده می شوند؟" (زخرف، ۸۷)؛

"و اگر از آنان (کافران) بپرسی: چه کسی آب را از آسمان فرستاد و زمین را پس از مرگش زنده کرد؟ خواهند گفت: الله! بگو سپاس و ستایش از آن خداست؛ ولی بیشتر آنها (در ضرورت یگانگی خدا) تعقل نمی کنند" (عنکبوت، ۶۳).

ایزوتسو پژوهشگر ژاپنی قرآن با اشاره به آیات فوق تأکید می کند که مشرکان عرب الله را آفریننده هستی و حیاتبخش می دانستند؛ و حتی بهنگام خطر موقتا یکتاپرست هم می شده اند:

"تنها شکایتی که قرآن بر ضد اعراب جاهلی از این لحاظ دارد، آنستکه اعراب بت پرست نمی توانند نتیجه لازم را از اعتراف به اینکه خدا خالق جهان و بخشنده زندگی است، بگیرند؛ و آن اینکه تنها خدا را بپرستند و به پرستش جز او نپردازند... اعراب بت پرست در هنگام ضرورت و نیاز، که واقعا احساس خطر مرگ می کردند به یکتاپرستی موقتی و آنی ظاهری پناه می بردند؛ بی آنکه هیچ توجهی به لوازم چنین عملی مبذول دارند" (خدا و انسان در قرآن، صفحات ۱۲۸ و ۱۲۹).

اعراب "جاهلی" خدا را چندان بزرگ می دانستند که اصولا خارج از تصور بشر بوده و نمی توان او را مانند دیگر خدایان تجسم کرد و برایش تندیس ساخت؛ کما اینکه اعراب هرگز برخلاف یونانیها و رومیها که برای زئوس و ژوپیتر پیکره هایی تراشیدند، مجسمه ای برای الله نساختند. اعراب باز برخلاف دیدگاه فلاسفه یونانی، که خدا را در جهان هیچکاره کرده بودند، حتی در پاره ای از امور انسانی نیز **الله** را مؤثر می دانستند؛ زیرا پیمانها و قرادادهای خود را با "بسمک اللهم" می نگاشتند. اما آنها الهه های خود چون لات و عزی و منات را "دختران خدا" نامیدند، **الله** را در جایگاه "یگانه پروردگار هستی" نپذیرفتند و صفات ذاتی او چون **حق** و **عدل** و **سبحان** و **رحمان** را هم به انگیزه های اجتماعی (و نه ناتوانی ذهنی) نادیده گرفتند. آنها به یگانگی پروردگار هستی و رحمانیت (رحمت عام و فراگیر) او کفر ورزیدند:

"به رحمان (آنکه رحمتش همگان را فرا گرفته است) کفر می ورزند. بگو: او پروردگار من است. خدایی جز او نیست. به او توکل کردم و بازگشتم بسوی اوست" (رعد، ۳۰)؛

آنها حتی آماده بودند در صورت تغییرات دلخواه در قرآن، دین نوین را بپذیرند!

است. آنچه در کانون توجه و استناد ایندسته از مورخین است، اعراب بادیه نشین است که بنا بر طبیعت زندگی خود، پیش و پس از اسلام، همچون دیگر طوایف بیابانی از عجم زندگی "نیم وحشی" خود را ادامه دادند. بیابان نشینان اصولا نمی توانند تابع پیمانها، ارزشها و پیوندهای زندگی مدنی باشند (توبه، ۹۷) و روش زندگی اجتماعی آنان از تاریخ تمدنهای کهن عربی جداست.

"و هر گاه آیتهای ما بر ایشان خوانده شود – (بر) آنانکه به دیدار ما امیدوار نیستند – آشکارا گویند: قرآنی جز این بیاور یا تبدیلش کن! بگو: مرا نرسد که آنرا به دلخواه خود (و شما) تبدیلش کنم. پیروی نمی کنم جز آنچه را که بر من وحی می شود" (یونس، ۱۵).

از نخستین کارکردهای جامعه شناختی – تاریخی توحید در بعثت محمد، **تمدن سازی** و بنیاد نظم واحد اجتماعی در شبه جزیره عربی با نفی و نابودی نظام عشیره ای و کوچگردی طوایف بیابانی بوده است. اگر **توتم** نماد پایداری قبیله و **بت** بزرگ نماد پایداری قوم است، **توحید** نماد پایداری انسانیت بی مرز می باشد.

در قرآن، واژه "اعراب" بار قومی – نژادی ندارد؛ و به قبایل بیابانگرد چادرنشین اطلاق شده است؛ قبایلی که برخلاف قریش و اعراب شهرنشین تعصب سرسختانه ای به سنتها و بتهای خویش داشته اند:

"اعراب (قبایل بیابانگرد) در کفر (حق ستیزی) و نفاق (دورویی و دورنگی) سرسخت تر (از قریش) هستند؛ و (لذا) به مرزهای آنچه خدا بر پیامبرش فرستاده است (حقایق توحیدی)، نادان ترند؛ و خدا دانای حکیم است" (تؤبه، ۹۷)؛

امام علی نیز در خطبه قاصعه بازگشت مسلمانان به فرهنگ قبیله ای را "عربیت" نامیده است:

"آگاه باشید! شما دستهایتان را از ریسمان طاعت حق رها ساختید (از جاده توحید منحرف گشتید) و در حصار خدا که پیرامون شما کشیده شده بود، به وسیله احکام و قوانین عصر جاهلیت رخنه کردید (همراه با فرهنگ قومی و قبیله ای پیشین به مرزهای توحیدی اسلام نفوذ کردید). و همانا خداوند سبحان بر جمیع این ملت منت نهاد و (با بعثت توحیدی محمد) میان آنها پیمانی از دوستی و همبستگی برقرار نمود که در سایه آن (از ستیز و کشمکش جاهلی) انتقال می یابند و در ساحل آرامش پهلو می گیرند. به نعمتی (وارد شدید) که ارزش آنرا کسی از مخلوقات نمی شناسد؛ زیرا آن بر هر ارزنده ای برتری دارد، و از هر رخدادی برجسته تر است. و بدانید که شما پس از هجرت (از جاهلیت دوباره) اعراب شدید (به عصبیت و فرهنگ پیشین قبیله ای برگشت نمودید) و بعد از دوستی و پیوند (در سایه توحید) دسته دسته شدید (در میان خود مرزهای قبیله ای و فرقه ای برقرار ساختید). (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۴).

مفاهیم و واژه های الهیاتی – هستی شناختی قرآن قویا از کارکرد جامعه شناختی – تاریخی برخوردار هستند. تأکید قرآن بر برخی از صفات خدا چون **حق، عدل، سبحان** و **رحمان** که کل هستی و انسان را در بر می گیرند، در گام نخست برای سست کردن پایه های استقلال قبایل و نفی فرهنگ توتمیسم که به نوبه خود خاستگاه عقیدتی – تاریخی شرک و بت پرستی است، و سپس بستر سازی ایدئولوژیک برای پیدایی نظم واحد اجتماعی و تمدنی پیشرفته بر پایه ارزشهای انسانی فرا قومی بود. پیشرفت این نظم نو در شبه جزیره عربی با یک مانع سرسخت ساختاری بنام نظام عشیره ای روبرو بود که می بایست برداشته شود. بنابراین، مبارزه همه جانبه با شرک اعتقادی – اجتماعی حاکم بر شبه جزیره آغاز شد؛ و تبیینات اسلام، سنن و فرهنگ قبیله ای و جهان بینی دینی شرک را به چالش کشید. قرآن اساسا خداوند

را به نامهای حق و عدل و سبحان و رحمان و ... می خواند؛ زیرا صفات خدا جدای از ذات او نیستند، و خداوند ذات علم و حکمت و عدل و رحمت و آفرینش و ... است. برای مثال، تفاوتی ندارد که بگوییم **الله** یا **رحمان**:

"بگو: الله را بخوانید؛ یا رحمان را بخوانید. هر کدام را که بخوانید (تفاوتی نمی کند)؛ برای او نامهای نیکوست" (بنی اسرائیل، ۱۱۰).

اگر **عدل** از **حق** و هر دو از خدا جدا نیستند، و خداوند هستی را به حق و بر پایه عدل آفریده است، **سبحان** و **رحمان** نیز به ترتیب بر جنبه سلبی و اثباتی خداشناسی تأکید دارند؛ و کارکرد جامعه شناختی – تاریخی هر دو صفت نیز تحقق آرمان اجتماعی اسلام (جامعه توحیدی قسط) است؛ جامعه ای که در آن انسانها در ورای وابستگیهای قومی – نژادی، دینی – فرهنگی و سیاسی – طبقاتی خویش از حقوق و ارزش برابر برخوردار بوده و سهم حقیقی خود را هم مطابق با کار و کوشش و نیازهای خود از دستاوردها، ثروتها و درآمدها می ستانند. باری، **سبحان** یعنی که خداوند از پندار قبایل و اقوام و طبقات و فرق گوناگون، که هر یک خدا را مطابق منافع و مصالح و علایق خود می شناسد (خدای ذهنی)، دور است؛ و **رحمان** بدین معناست که رحمت خداوند عام و فراگیر است و شامل حال همه قبایل و اقوام و طبقات و فرق گوناگون می شود. نتیجه منطقی رحمان بودن خدا آنستکه فقیر و غنی، ضعیف و قوی، سیاه و سفید، عرب و عجم و... از حق و ارزش برابر برخوردار هستند. اما منفعت مادی – اجتماعی و تنگ نظری قومی – قبیله ای اشراف عرب سبب شد که **الله**، آفریننده ای که به آن باور داشتند، نه **سبحان** و نه **رحمان** باشد! آنها از خدایی که به صفات حق و عدل و رحمانیت شناخته شود، و بعبارتی دیگر **مقسط** باشد، گریزان بودند. اشرافیت به برابری حقوقی و ارزشی اقوام و قبایل تن نمی داد؛ و شرک نگاهبان نابرابریها و برتری جوییهای قومی – قبیله ای بود:

"ای مردم! همانا شما را از مردی و زنی آفریدیم؛ و (سپس) شما را در اقوام و قبایل قرار دادیم (در قالب اقوام و نژادهای گوناگون بر روی زمین گستراندیم) تا یکدیگر را بشناسید. (اما وابستگیهای قومی – نژادی معیار برتری نیست و) همانا ارزنده ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست" (حجرات، ۱۳).

حتی تحقیر و تمسخر قومیتی نیز در میان اعراب رایج بوده است؛ عادت زشت ریشه داری که حتی پس از پذیرش اسلام نیز به حیات خود ادامه داد:

"ای کسانیکه ایمان آورده اید! قومی قوم دیگر را مسخره نکند، شاید آن قوم بهتر از ایشان (قوم مسخره کننده) باشد؛ و نه زنانی دیگر زنان را (مسخره کنند)، شاید آنها بهتر از اینها (زنان مسخره کننده) باشند. و از یکدیگر (به نیش و کنایه) عیب جویی نکنید؛ و به القاب (زشت) از هم یاد نکنید که نام فاسقان را (بر انسانها) نهادن پس از ایمان (آوردن

آنها) بد روشی است (شما را به رنج و سختی می افکند)؛ و آنکس که (از تحقیر و آزار روانی دیگران) باز نگردد، همانا از ستمکاران است" (حجرات، ۱۱).

بنا بر آنچه گفته شد، ستیز آگاهانه و لجوجانه اشرافیت بت پرست قبایل با شعارهای توحیدی انگیزه های نیرومند اجتماعی داشت (پاسداری از نظم کهن عشیره ای):

"و هر گاه که پروردگارت را در قرآن به یگانگی یاد می کنی، آنها (پاسداران نظم کهن) از تو روی بر گردانده و رم می کنند" (بنی اسرائیل، ۴۶)؛

"و هر گاه (به اشراف حق ستیز قبایل عرب) گفته شود: بر رحمان سجده برید، (به زبان انکار) گویند: رحمان چیست؟![65] آیا سجده کنیم بر آنچه تو فرمان می دهی؟ و (بدینگونه با دعوت به یکتاپرستی) گریز آنها (از حق) فزونی می یابد" (فرقان، ۶۰).

اشراف قریش در رأس دشمنان محمد و دین توحیدی او بودند؛ بی آنکه تعصب خاصی به بتهای عرب داشته باشند! آنها برای حفظ سلطه و سیادت و منافع مادی خود، قویا نیازمند تعدد بتها و تداوم رقابت و ستیز قبیله ای در میان اعراب بودند. توحید (یگانگی آفریدگار و پروردگار) و صفات الهی حق، عدل، سبحان و رحمان اصالت و تقدس این رقابت و ستیز را از میان می برد؛ و معیارهای سنجش و ارزیابی تغییر بنیادی می کرد: قدرت، ثروت، تبار و تعلقات دیگر معیاری برای برتری و پایه ای برای برتری جویی قریش در شبه جزیره عربی نمی شد؛ و لذا به سیادت و منافع مادی قریش ضربه ای اساسی و کاری وارد می آمد. قریش را چاره ای نبود جز آنکه با تحریک تعصبات مذهبی قبایل عرب به نبرد مرگ و زندگی با دعوت توحیدی آخرین پیامبر اسلام محمد مصطفی روی آورد.

پس از بعثت نیز گرایش قومی – قبیله ای و فرقه ای نزد "اشرافیت تازه مسلمان"، آنها که بدنبال شکست و ناچاری و یا از سر مصلحت به اسلام گرویده بودند، نیرو گرفت؛ چندانکه بگفته امام علی "پس از هجرت (از جاهلیت) دوباره اعراب شدند". این گرایش سرانجام مانع از تحقق آرمانهای اجتماعی اسلام شد؛ هر چند نتوانست مسلمانان را از آفرینش تمدن و فرهنگ درخشان اسلامی باز دارد. باری، اشراف تازه مسلمان کوشیدند مفاهیم توحیدی را نادیده بگیرند (حذف و جرح)؛ و یا آنها را از محتوا تهی سازند تا معنا و کارکردی دلخواه بیابند (دگردیسی). آنها حتی از آنکه عبارت **بسم الله الرحمن الرحیم**[66] را که ۱۱۳ سوره قرآن با آن آغاز می شود بلند تلاوت کنند، پرهیز داشتند. گویند

---

65 آنها به معنا و مفهوم رحمان نادان نبودند؛ اما نظم و فرهنگ عشیره ای با رحمت همگانی خداوند در ستیز بود. سخن زیر نشان از فهم آنها دارد: **"اگر رحمان می خواست ما آنها (فرشتگان) را نمی پرستیدیم"! (زخرف، ۲۰).**

66 ترجمه فارسی این عبارت (بنام خداوند بخشنده مهربان) ناقص و نارساست. "رحمان" و "رحیم" ریشه مشترک دارند؛ در حالیکه "بخشنده" و "مهربان" تعابیر و مصادیق گوناگونی در زبان فارسی دارند. نه تشابه بنیادی و نه تطبیق متفاوت رحمان و رحیم در واژه های بخشنده و مهربان روشن می گردد. باری، رحمان بر رحمت عام و رحیم بر رحمت خاص خداوند تأکید دارد. "خدا رحمان است" بدین معناست که مهر

عمرو بن سعید بن عاص نخستین کسی بود که آنرا آهسته و زیر لب خواند و معاویه نیز چون به امامت نماز در مدینه ایستاد، اصلا آنرا نخواند! (سیوطی)؛ و البته سیوطی نمی گوید که معاویه با آیه "الرحمان الرحیم" در سوره حمد چه کرد؟!

عمل یا **رفتار** در هستی کیفیات گوناگونی از ساده تا پیچیده دارد: عمل مکانیکی در طبیعت بیجان که تعیین شده و ناآگاهانه است؛ رفتار پیچیده ذرات بنیادی که نظم و قانونمندی آن همچنان ناشناخته است؛ رفتار گیاهی که نشانه های حیاتی (رشد و تکثیر و بازسازی) با خود دارد و از نظم پویا و درون جوش حکایت می کند؛ رفتار غریزی که یک سازوکار درونی "هدایت" در پاسخگویی به نیازهای حیاتی حیوان و انسان است؛ عمل یا رفتار اخلاقی که ویژه انسان است، از طبیعت متعالی او بر می خیزد و لذا آگاهانه و اختیاری است؛ و سرانجام عمل رحمانی خداوند در هستی که یکجهته، بی چشمداشت و مطلقا بر پایه حق و عدل است. او نه نیازمند تداوم حیات است که خود زنده جاودانی و قائم به ذات است (حی و قیوم)؛ و نه نیازمند رشد و تعالی معنوی می باشد که خود مطلق کمال است (ذوالجلال و الاکرام). در همه بعثت های توحیدی، "رحمان" یگانه خدایی است که برای پرستش معرفی شده است؛ و این پرستش برای نفی عصبیت و تبعیضات قومی – نژادی، دینی – فرقه ای، سیاسی – طبقاتی و تحقق **جامعه توحیدی قسط** ضروری بود:

"و از رسولانی که پیش از تو فرستادیم بپرس! آیا جز رحمان خدایانی را برای پرستش قرار دادیم؟" (زخرف، ۴۵).

عام او همه انسانها از هر قوم و قبیله و طبقه و دین و فرقه و مسلک، مؤمن و کافر، و پرهیزگار و گناهکار را در بر می گیرد؛ و "خدا رحیم است" یعنی که مهر یا رحمت خاص او شامل حال پرهیزگاران، حق جویان و پویندگان راه خدا می شود. انسان در هر جایگاه قومی – نژادی، دینی – فرهنگی و سیاسی – طبقاتی که باشد، از "روح خدایی" و ویژگیهای عقل و اختیار و خلاقیت و بینهایت طلبی برخوردار است؛ زیرا خدا **رحمان** است. اما خداوند دست ایمان آورندگان، نیایشگران، پرهیزگاران، مستضعفان، صالحان و مجاهدان راه حق و عدالت را می گیرد؛ زیرا او **رحیم** است.

فصل پنجم:

توحید و آزادی؛

معنا و کارکرد اجتماعی – تاریخی الهیات توحیدی

"الخالق"، "الملک"، "الرزاق"، "الرب"، "المتکبر"، "العزیز"، "القهار"، "الحکم"، "الجبار"، "الرافع"، "الخافض"، "المعز"، "المذل"، "العظیم"، "الکبیر"، "المتعالی"، "المقیت"، "الجلیل"، "الکریم"، "الوهاب"، "المجید"، "القوی"، و ...

<u>بعثت توحیدی اساسا جنبش آزادی از بندگی طاغوت (مستبد گردنکش) بوده است</u>. الهیات آزادیبخش قرآن را در سوره ناس باز می یابیم:

"بگو: پناه می برم به (الله) پروردگار خلق! زمامدار خلق! خداوندگار خلق! از شر وسوسه گر؛ آنکه در سینه های مردم وسوسه می کند؛ از میان مردم یا نهان شدگان (آنها که آشکار و پنهان آگاهیهای وارونه القاء می کنند)"

در سوره ناس، سلطه مثلث ستمگر حاکم بر تاریخ (مثلث زر و زور و تزویر) با سلب صفات پروردگاری، زمامداری و خداوندگاری از آن و انتساب این صفات به الله (آفریدگار یکتا) نفی می شود؛ اما نفی این سلطه در اذهان مردم مشروط به چیره شدن بر وسوسه های پنهانی وابستگان این مثلث است که مردم را از بندگی خدای یکتا دور کرده و آشکار و پنهان اربابان زر و زور و تزویر را پروردگار، زمامدار و خداوندگار مردم قلمداد می کنند. بنابراین، تا عقل از القائات آشکار و پنهان این مثلث آزاد نگردد، به این حقیقت دست نخواهد یافت که صفات سه گانه نامبرده تنها زیبنده یگانه آفریدگار هستی است و لاغیر.

شکست بتهای ذهنی؛ پیش نیاز آزادی انسان

۱) نخستین بت ذهنی که برای هموارسازی راه آزادی انسان باید شکسته شود، ایده **جبر** یا **تقدیر کور** است. آنکس که زمان تغییر و تحولات آتی را در جامعه، بطور قطعی و نامشروط، پیش بینی می کند، به معنای باور به جبری بودن حوادث است. پیش بینی "نخبگان" مثلث زر و زور و تزویر از "آینده" پنداری برای فریب مردم است؛ پنداری که **اراده تغییر** را در مردم می کشد، آزادی از ستم را در ذهن

آنها ناممکن می گرداند، و در برابر خواسته های "نخبگان" یاد شده به **انفعال** می کشاند. آینده نه تنها پیشاپیش تعیین شده نیست؛ بلکه اساسا هستی ندارد. این عمل آگاهانه و آزادانه انسان در "حال" است که به "آینده" شکل می دهد؛ و از همین روست که در جهان بینی توحیدی، انسان مسئول اعمال خویش است. مکتب توحید برای مبارزه با این بت ذهنی، نخست "علم ساعت" (زمان شناسی تغییر و تحولات) را خاص خدا می داند:

"بی گمان علم ساعت نزد خداست، و (اوست آنکه) باران را فرود می آورد و آنچه را که در زهدانهاست می داند؛ و (اما) کسی نمی داند که فردا (آینده) چه چیز فراهم می آورد، و کسی نمی داند در کدام زمین می میرد. همانا خدا (و تنها خدا به آینده) دانا و آگاه است" (لقمان، ۳۴)؛

"آنچه که روی گردانده و پشت کند دیگر باز نمی گردد (وقایع گذشته تکرار نمی شوند) و دانسته نیست چه در آینده پیش می آید تا انتظار آن کشیده شود (حوادث آینده نامشروط و پیش بینی پذیر نیستند)" (از خطبه ۱۰۲ نهج البلاغه).

و سپس بر مسئولیت انسان در ساخت "آینده" خویش در دنیا و آخرت تأکید می کند:

"همانا فرشتگان به آنها که جانشان را در حالی ستاندند که بر خود ستم کرده بودند، گویند: در چه حالی بودید؟ (آنها) گویند ما در زمین (موطن خود) ناتوان بودیم (و مجبور شدیم با ستمگران همکاری کنیم). (پس فرشتگان) گویند: آیا زمین خدا پهناور نبود تا در آن مهاجرت کنید؟" (نساء، ۹۷)؛

"همانا کوشش شما گوناگون است؛ اما آنکس که بخشش و تقوا پیشه کرد، و نیکویی (و پاداش آن) را راست دانست، بزودی بسوی گشایش و آسودگی رهنمونش گردانیم. و اما آنکس که بخل ورزید و بی نیازی جست؛ و نیکویی را دروغ شمرد، پس زود است که او را بسوی سختی و دشواری برانیم؛ و ثروتش (هم هر چند فراوان باشد) او را در هنگامه سقوط بی نیاز نسازد" (لیل، ۱۱ ــ ۴)؛

"و برای هر کس درجه ای است بر پایه آنچه انجام دادند؛ تا (خداوند) نتایج اعمال آنها را پیش رویشان نهد، و بر آنها ستمی نخواهد شد" (احقاف، ۱۹)؛

"این (نتیجه) برای آن چیزی است که دستان شما پیش فرستاده است؛ و خدا بر بندگان ستم نمی کند" (حج، ۱۰)؛

"بهشت بیابان است؛ و آدمیان آنرا با عمل امروز خویش می سازند" (پیامبر)؛

پس پیام خدا چنین است: ایده جبر برآمده از دانش نیست؛ پندار و فریب است؛ آنرا باور نکن!

"(مشرکان) گویند اگر رحمان می خواست ما آنها (فرشتگان، الهه ها) را نمی پرستیدیم. گفتار آنها از روی دانش نیست و جز دروغ و پندار نمی بافند" (زخرف، ۲۰).

پیدایش ایده جبر در میان "انقلابیون" (جبر مادی تاریخ نزد مارکسیستها) نیز تنها به معنای کوشش جهت تغییر شکل مناسبات ستمگرانه است؛ و دیدیم که آنها استبداد حزبی – ایدئولوژیک را جانشین استبداد سنتی ساختند؛ در حالیکه نشانه پرهیز از استبداد، التزام به آزادی بیان و اندیشه و گرایش است:

"و مژده به آنها که از بندگی طاغوت (مستبد سرکش) دوری گزیدند و بسوی (بندگی) خدا بازگشتند؛ مژده به بندگان من! آنانکه به سخنها گوش فرا می دهند، سپس بهترین آنها را پیروی می کنند. آنها کسانی هستند که خدا آنها را هدایت کرده است؛ و آنان اهل خرد هستند" (زمر، ۱۷ و ۱۸).

۲) دومین بت ذهنی که عقل و اراده انسان را به بند می کشد، باور به توانایی ویژه و خطاناپذیری "رهبر"، "پادشاه" و یا "قهرمان" در جامعه و تاریخ است؛ باوری که در سطح فردی و اجتماعی به انفعال و رکود، اطاعت کورکورانه و بردگی فکری می انجامد. این "نوابغ" آشکارا در جایگاه خداوند می نشینند و از مردم ستایش و بندگی می طلبند. آنها بر مردم "حق" دارند ولی مردم در برابر آنها جز "تکلیف" بر گردن ندارند؛ آنها همیشه "طلبکار" مردم و مردم هم "بدهکار" آنهایند، و برای زندگی بنده وار خود باید شبانه روز آنها را دعا کنند! برای پایان دادن به رسم "بندگی غیر خدا" باید آموخت که تنها خداوند شایسته بزرگی است. رسم بندگان زر و زور چنین بوده است که سلاطین و گردنکشان متجاوز و غارتگر تاریخ را به صفت "کبیر" برجسته کنند: کوروش کبیر، داریوش کبیر، اسکندر کبیر، شاه عباس کبیر، رضا شاه کبیر و... تا این ذهنیت حاکم است، انسان از ستم و سلطه جباران آزاد نمی شود. شعار توحیدی **الله اکبر** (خدا بزرگ تر است "از هر آنچه تصور شود") یک شعار انقلابی استراتژیک برای به چالش کشیدن ذهنیت این "بندگان" و پیشگیری از القای ذهنیت آنها به توده مردم است. اما نفی بنیادی بزرگی این "خدایان روی زمین" در ذهن انسانها، با فراگیر شدن فهم شعار استراتژیک **لا اله الا الله** ممکن می گردد؛ شعاری که چون عمیقا در ذهن نشیند، پایه های سلطه جباران را سست می کند و به پایان حاکمیت مطلقه بر مردم و تحقق حاکمیت خدا و خلق راه خواهد برد. با فهم شعارهای **الله اکبر** و **لا اله الا الله** خلق همیشه تحقیر شده به خود آمده و از زیر بار بندگی غیر خدا (اطاعت و فرمان اربابان زر و زور و تزویر) آزاد می شود.

برای ریشه یابی رسم "بندگی غیر خدا" باید بگویم که "کیش شخصیت" (شخصیت پرستی) ریشه ای در نیاز انسان به پرستش دارد. آنگاه که نیاز به پرستش و جهت یابی انسان پاسخ واقعی و شایسته خود را نیابد، پرستش شخصیتهای "برجسته" و "تأثیرگذار" اجتماعی – تاریخی می تواند فرصت طلبانه جایگزین شود. ضرورت برقراری نظم اجتماعی نیز پایه انسان شناختی کیش شخصیت را در تاریخ قوام بخشید؛ زیرا در فاز تاریخی تکامل، نظم و همبستگی اجتماعی، که خود یک آرمان شده بود، به همت اربابان زر و زور و تزویر (قدرتهای ستمگر اقتصادی، سیاسی و فرهنگی) مسخ و تحریف شد؛

و آنها اطاعت کورکورانه مردم از حاکمیت استبدادی – استثماری خود را به مصلحت اجتماع دانسته و شرط تحقق آرمان نظم و همبستگی اجتماعی شمردند! بر پایه این سنت دیرپای تاریخی، عده ای از "نخبگان" یا "شخصیتها" با وعده ایجاد نظم و همبستگی در جامعه جویای سروری و سلطنت و ولایت بر خلق خدا می شوند؛ و در این راستا، شمار بسیاری بنده صفت هم زبونانه به پرورش "سرور" و "سلطان" و "ولی" در جامعه همت می گمارند؛ و هر دو جماعت از یاد و بندگی خدا، که شرط آزادی انسان است، غافل می شوند. بگفته **اقبال لاهوری**:

آدم از بی بصری بندگی آدم کرد گوهری داشت ولی نذر قباد و جم کرد

یعنی از خوی غلامی ز سگان پست تر است؟ من ندیدم که سگی پیش سگی سر خم کرد!

بدینگونه، آن نظم آرمانی مبتنی بر حق و عدالت جای خود را به سلطه مطلقه فرمانروایان خودکامه بر جان و مال و ناموس مردم داد! این فرمانروایان، اعم از شاه و سلطان و خلیفه و رهبر و ولی فقیه، خویشتن را سایه و نماینده خدا در روی زمین معرفی کرده و برای قدرت خود یک سرچشمه الهی قائل شده اند. در عصر جدید، نهضتهای دموکراتیک پایه های سلطنت و استبداد سیاسی را در بسیاری از جوامع سست کرد و فرهنگ استبدادی را هم به چالش کشید. در سرمایه داریهای "دموکراتیک" غربی، "قانون" بجای فرد مستبد پایه نظم اجتماعی گشت؛ اما بدلیل ماهیت استثماری سرمایه داری، این قانون و نظم از پایین شکل نگرفت، بلکه از بالا به جامعه تحمیل شد و اساسا با منافع و مصلحت دولتمندان، سرمایه داران و نخبگان جامعه سرمایه داری سازگاری می جوید (کتاب "امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار"، بخش سوم، ص ۱۱۳ – ۱۱۱).

<u>دعوت ادیان توحیدی به پرهیز از بندگی "طاغوت" ها (مستبدان گردنکش)، تحریم دستگاه قضایی آنها، و حتی نفی "ضرورت اجتماعی وجود پادشاهان" و حکومت آنها در عصر نظامها و فلسفه های سیاسی "شاه – خدا"، راه تاریخی آزادی انسان را گشود:</u>

"آیا ندانند که پادشاهی (واقعی) آسمانها و زمین از آن خداست و شما را جز خدا یار و یاوری نیست؟" (بقره، ۱۰۷)؛

"ندیدی آنها را که می پندارند به آنچه بر تو و پیش از تو فرو فرستاده شده است (ادیان توحیدی) ایمان آورده اند؛ اما می خواهند نزد فرمانروای ستمگر (طاغوت) به داوری بروند؟ آنها بی گمان فرمان دارند که به آن کفر ورزند" (نساء، ۶۰)؛

"(ملکه سبا) گفت: بی گمان پادشاهان هر گاه به کشوری در آیند (و حکومت کنند) آنرا به تباهی کشند و ارجمندترین اهل دیار را ذلیل ترین می گردانند؛ و روش آنها (در حکمرانی بر کشورها اصولا) بدینسان است" (نمل، ۳۴).

در هر یک از نظامهای استبدادی – استثماری زیر نام "حق" و "حقوق" شکلی خاص از **ستم** اجتماعی قانونی می شود. پس برای آزادی از جور و ستم آنها باید از قوانین و معیارهای حقوقی آنها بیرون آمد و **حق** را از آن خدا دانست:

"و از هر ملتی شاهدی بر گرفتیم و گفتیم برهان خویش را بیاورید. پس (برهان سست آنها فرو ریخت و) دانستند که حق از آن خداست؛ و آنچه دروغ می بستند نابود شد" (قصص، ۷۵)؛

"می گویند او (پیامبر) دیوانه شده است! (چنین نیست) بلکه او "حق" را (با معیارهای عینی اش) برایشان آورد؛ اما بیشتر آنها "حق" را خوش ندارند. و اگر "حق" هوسهای آنها (ستمگران) را پیروی کند، هر آینه آسمانها و زمین و هر که در آنهاست تباه می شود. (اما حق میل ستمگران را پیروی نمی کند) بلکه برای آنها مایه یادآوری است؛ و آنها از یادآوری رویگردان هستند" (مؤمنون، ۷۰ و ۷۱).

کوشش پیامبران موحد در تدوین قانون واحد، و برابری همگان در برابر آن، راه آزادی پایدار از سلطه فرمانروایان خودکامه را، که فراتر از قانون عمل می کنند، به انسان نشان داد.

۳) بت ذهنی سوم که مردم ستمدیده باید بشکنند تا خویشتن را از ستم مثلث زر و زور و تزویر آزاد سازند، دیدگاههای یک بعدی به جهان، انسان و تاریخ است. "انسان تک ساحتی" توان آزاد شدن و آزاد کردن ندارد (هربرت مارکوز، "انسان تک ساحتی"). شاید نخستین بعدی از زندگی اجتماعی که در حاکمیت مثلث نامبرده اصالت یافت و به بت ذهنی تبدیل شد، "دین" باشد! هنگامی که یک اعتقاد شکلی (صوری) به بت ذهنی مردم ستمدیده تبدیل شود، پیروان یک دین (و حتی یک فرقه) پیشاپیش و بدون انجام عمل نیک، "بهشتی" و دیگران نیز "دوزخی" شناسانده می شوند:

"یهودیان گفتند: عیسویان را چیزی از حق در دست نیست؛ و عیسویان گفتند: چیزی از حق در دست یهودیان نیست. و ایشان کتاب (خدا) را اینگونه می خوانند (سطحی و یکجانبه فهم می کنند)! کسانی که علم ندارند چنین گفتاری دارند (سطحی نگران و یک بعدی اندیشان از همه ادیان سخنانی مشابه یهودیان و عیسویان دارند). پس خدا روز رستاخیز میان آنها در آنچه اختلاف کرده بودند، داوری خواهد کرد" (بقره، ۱۱۳)؛

"ای اهل کتاب در دین خود مبالغه نکنید؛ و نگویید که حق برای خدا جز این (دین من) نیست" (نساء، ۱۷۱)؛

"بگو: ای اهل کتاب در دین خود به ناحق مبالغه نکنید و از امیال قومی که پیشتر گمراه شدند پیروی نکنید؛ و (بدانید که در مبالغه بود که آنها) بسیاری را گمراه کردند و خود نیز از راه راست به در شدند" (مائده، ۷۷).

برای حق **معیارهای عینی عام** (بیرون از ذهن پیروان ادیان) موجود است؛ و **عمل صالح** که بیرون از معیارهای ذهنی حاکم بر ساختارهای ستمگرانه اجتماعی تعریف شود، یکی از آنهاست ("انسان شناسی

و فلسفه اخلاق"، ص ۳۰۷ – ۳۰۲). خداوند با هیچ قوم و فرقه ای رابطه خاص و پیمان دائمی و نامشروط ندارد:

"یهودیان و عیسویان گفتند: ما فرزندان و (تنها) دوستان خدا هستیم! بگو: پس چرا (خدا) شما را به گناهانتان عذاب می کند؟ (چنین نیست) بلکه شما بشری هستید از (بسیاری دیگر) که (خدا) آفرید؛ (مطابق با خلوص در عقیده و عمل شما) آنکه را که خواهد می آمرزد، و آنکه را که خواهد عذاب می کند. پادشاهی آسمانها و زمین و آنچه میان آنهاست از آن خدا (و نه شما) است؛ و بازگشت (همه) بسوی اوست" (مائده، ۱۸)؛

"(ای پیامبر به یهود) بگو اگر سرای آخرت (بهشت) نزد خداوند اختصاص به شما و نه دیگر مردم دارد، پس آرزوی مرگ کنید اگر راست می گویید. ولی آنها هرگز چنین آرزویی نکنند بخاطر آنچه (از انواع ستمکاریها) که دستانشان پیش فرستاده است؛ و خدا به (اعمال) ستمگران آگاه است" (بقره، ۹۴ و ۹۵).

معنای اجتماعی توحید، عمل صالح و خروج از فرمان طاغوت (مثلث ستمگر زر و زور و تزویر) است؛ نه وابستگی شکلی به یک دین:

"همانا کسانیکه (به اسلام) ایمان آوردند، و (نیز) یهودیان و عیسویان و صابئین، هر کس (از میان آنها) به خدا و روز بازپسین ایمان آورد و عمل صالح (کردار نیک و شایسته) انجام دهد، پاداش او نزد پروردگار است؛ بر ایشان نه ترسی (از آتش دوزخ) است و نه اندوهگین شوند" (بقره، ۶۲)؛

"(مدعیان توحید) می خواهند نزد طاغوت به داوری بروند! در حالیکه فرمان داده شدند که به آن کفر بورزند" (نساء، ۶۰).

اما معنای اجتماعی توحید در سایه **آزادی** دینی محقق می شود:

"در (پذیرش) دین اجباری نیست؛ همانا (راه) رشد و کمال از گمراهی و انحطاط (جدا و) آشکار است؛ پس آنکس که از مستبد ستمگر (طاغوت) روی گرداند و به خداوند یکتا (الله) بگرود، همانا به دستاویزی استوار آویخته که گسستی در آن نیست و خدا بس (به سخنان و احوال مردم) شنوا و داناست" (بقره، ۲۵۶)؛

"همانا آنانکه ایمان آوردند، و آنانکه یهودی شدند، و صابئین و مسیحی و مجوس، و آنانکه (از میان آنها یا جز آنها) شرک ورزیدند، همانا (در گروش خود آزاد هستند و) خدا روز قیامت میان آنها داوری می کند. بی گمان خدا بر همه چیز (از عقاید و احوال و اعمال پیروان ادیان گوناگون) گواه است" (حج، ۱۷)؛

"بگو: ای گروه کافران! من نمی پرستم آنچه را که شما می پرستید؛ و نه شما می پرستید آنچه را که من می پرستم؛ ... ؛ دین شما برای خودتان و دین من برای خودم" (سوره کافرون)؛

اما "کافران" (حق ستیزان) که به آزادی دینی اعتقاد نداشتند، پیشنهاد قرآن را نپذیرفتند. آنها بر این تصمیم بودند که از آزار مسلمانان دست بر ندارند؛ تا آنگاه که مسلمانان از دین نوین توحیدی دست

کشیده و به "دین آباء و اجدادی" خود (شرک و بت پرستی) بازگردند! "کافران" با اعمال همه گونه فشار و آزار و شکنجه و ستم بر نوکیشان مسلمان مسبب جنگهای خونین شدند:

"... و آنها پیوسته با شما جنگ می کنند تا اگر بتوانند شما را از دینتان برگردانند (جباران به آزادی دینی باور ندارند)..." (بقره، ۲۱۷).

کارکرد آزادیبخش توحید در فاز تاریخی تکامل، و پیوستگی زنجیروار بعثت های توحیدی با نتایج و کارکرد مشابه، نشان داد که پدیده تاریخی وحی و نبوت براستی ویژه و یگانه است، و با دستاوردهای بشری قابل مقایسه نیست.

خدای پیامبران و خدای فلاسفه

برای درک وحی و ویژگی دیدگاه توحیدی پیامبران باید به تمایز کیفی آن از دیدگاههای مشابه توجه کنیم. اگر با تسامح فلسفه الهی و فلسفه اولی را در تاریخ نماد کوشش عقلی مستقل انسان در دریافت حقیقت هستی بگیریم، باز تفاوت کیفی عظیمی میان خدای آنها با خدای پیامبران موحد خواهیم یافت؛ هر چند که این فلسفه ها نیز برکنار از تأثیر آموزه های توحیدی پیامبران نبوده اند. خدای افلاطون، ارسطو، هگل، دکارت، لایب نیتس، اسپینوزا و... از زندگی آدمیان بی خبر است، کاری با آنها ندارد، عشقی هم به آنها ندارد! جهان را آفرید چون جز این نمی توانست انجام دهد! میان انسان و خدا دره ای پر ناشدنی است. باور داشتن به چنین خدایی کوچکترین تأثیری در زندگی آدمیان نخواهد گذارد؛ و در عمل تفاوتی میان کفر و ایمان نیست! خدای پیامبران حامی مظلومان و در هم شکننده جباران و گردنکشان است، از رگ گردن به انسان نزدیکتر است (واسطه بردار نیست)، و هیچ چیز هم از دایره علم و اراده او بیرون نیست...

فصل ششم:

تبیین جامعه شناختی انقلاب؛

علل انحطاط و زوال نظامها و تمدنها

ویژگی جامعه شناسی قرآن

ویژگی نگاه جامعه شناختی قرآن تمرکز بر امور و وقایع عام جامعه است. این وقایع عام و مستمر اجتماعی اند که پایه تبیین جامعه شناختی – تاریخی قرآن می شوند. بی تردید نظم جامعه شناختی عصر نزول تنها نظمی است که قرآن، بی آنکه وارد جزئیات شود، ضرورتا قوانین و مسائل آن را در نظر داشته است؛ اما پیامها و رهنمودها عام و کلی بوده و لذا از قابلیت تطبیق در هر نظم اجتماعی برخوردار است. در تاریخ، مناسبات مبتنی بر زور و ستم و استثمار پیوسته در اشکال گوناگون سیاسی و اقتصادی – اجتماعی بازتولید شده است؛ و از آنسو، آرمانهای آزادی و قسط و عدالت نیز در درون این اشکال از جانب مردم و مبارزان پیگیری شده است. جهان بینی توحیدی، و بویژه قرآن حکیم، در تبیین جامعه و تاریخ بر درونمایه تغییرنیافته این مناسبات مبتنی است (بنی اسرائیل، ۱۶) و نه بر ویژگی اشکال مختلف تاریخی زور و ستم و بهره کشی، و مسائل خاص و جزئی این مناسبات. قرآن همچنین ارزشهای عام انسانی و آرمانهای تاریخی را تبیین می کند؛ و نه خواسته ها و نیازهای خاص و تکرار ناپذیر انسان در یک دوره تاریخی را؛ و این راز جاودانگی، دینامیسم و تطبیق پذیری دین توحید و تبیین توحیدی جامعه و تاریخ، و البته ماهیت وحیانی و سرچشمه فرامادی قرآن است؛ زیرا تنها کتاب خدا این ویژگی را تواند داشت. قرآن هرگز گزارشی از حوادث و برخوردهای اجتماعی عصر نبوت با ذکر زمان و مکان و اشخاص ذی نفع نداده است؛ جز آنکه کلیت رویدادها در هنگامه بعثت پیامبران را برای تبیین تاریخ، درس آموزی، و هدایت پرهیزگاران بسوی توحید و حق و عدالت، همراه با پندها و رهنمودهای عام و کلی، بررسی کرده است[67]. از اینرو قرآن خود را "یادآوری برای جهانیان" (ص، ۸۷) معرفی کرده است؛ یک یادآوری پندآموز برای همه مردم جهان و در همه اعصار!

---

[67] کسانی که قرآن را نه وحی از جانب خدا بلکه تجربه درونی پیامبر می دانند، باید پاسخ دهند که چگونه قرآن بازتاب دنیای درون محمد تواند بود؛ در حالیکه در آن شرحی از مهمترین حوادث و تجارب زندگی شخصی و خانوادگی وی حتی غم انگیزترین آنها چون کودکی وی، مرگ نزدیکان، همسر و فرزندانش نیست؟

همچنین باید دانست که اسلام بمثابه یک اندیشه راهنمای عمل اجتماعی (ایدئولوژی انقلابی)، در متن پیگیری ارزشهای عام و آرمانهای تاریخی انسان، از بیان شرایط زندگی و ارائه راهکار برای حل مسائل عصر خود نیز گریزی نداشت؛ بی آنکه این رویکرد به معنای اصالت و قداست بخشیدن به این مسائل و راهکارهای مربوطه، شکل و شیوه خاص زندگی اجتماعی، و ضرورت حفظ و نگاهبانی آنها باشد[68]. بیان نظم جامعه شناختی عصر نزول برای شناخت علمی آن و ارائه راهکار بوده است (انجام رسالت مقطعی)؛ اما بیان نظم عام جامعه شناختی برای تبیین توحیدی تاریخ و پیگیری رسالت تاریخی و آرمان انقلابی پیامبران و موحدان تاریخ است. نفی استبداد سیاسی، تبعیض قومی – نژادی و استثمار طبقاتی، و تحقق اجتماعی آرمان قسط و آزادی، برای موحدین یک رسالت تاریخی است؛ و این آرمان و رسالت بزرگ، معیار سنجش و ارزیابی رهبران سیاسی نیز می باشد؛ تا آنجا که دشمن پیامبران و دشمن عموم عدالتخواهان جامعه یکیست، و آنها بطور یکسان به قهر و خشم خدا گرفتار می شوند:

"همانا آنانکه به نشانه های خدا (در هستی و تاریخ) کفر می ورزند و پیامبران را به ناحق می کشند، و آمرین به قسط از میان مردم (آنها که مردم را به برابری در حقوق و مطالبه سهم حقیقی خود فرا می خوانند) را می کشند، به عذابی دردناک بشارت ده" (آل عمران، ۲۱).

اما روش پیگیری این رسالت و آرمان در همه ادوار تاریخی و نظامات اجتماعی یکسان نیست؛ مدلهای پیشنهادی انقلابیون موحد در زمینه رهبری سیاسی، حاکمیت، مالکیت و کار و توسعه هم جز در محتوا و اصول راهنما ضرورتا در شکل یکسان نخواهند بود.

قانون انقلاب و انحطاط

از قوانین عام جامعه شناختی، قانون **انقلاب** (تغییر بنیادی ساختار اجتماعی) و نابودی حکومتها و نیز انحطاط و زوال تمدنهاست که در عین حال واقعیت اجتماعی را با گسست از نظم کهنه و پیوست به نظم نو به واقعیت تاریخی ارتقاء می دهد. انقلاب از درون یک جامعه سر به تاریخ آن می ساید؛ و از درون ضرورتهای اجتماعی آزادی انسان را فریاد می کشد! **بعثت** یک انقلاب اجتماعی ژرف است که همه ابعاد زندگی مادی و معنوی انسان را در بر می گیرد؛ و با **وحی** و **نبوت** (تکامل هدفدار و هدایت شده

[68] براستی چرا "روحانیون" اسلام این حقیقت را فهم نکرده اند و آرمان آنها کماکان بازگشت به جامعه "صدر اسلام" است؟ چرا برخی از پیگیری محتوای توحیدی مکتب در اشکال گوناگون و بویژه اشکال نوین سیاسی و اقتصادی – اجتماعی ناتوان هستند؛ و میان شکل و محتوا تفاوت قائل نیستند؟

تاریخ) همراه است[69]. در قرآن، گسترش فساد و تعدی طبقه استثمارگر حاکم به حقوق مردم، و لذا تشدید رنج و سختی و شکاف و کشمکش طبقاتی، زمینه ساز انقلابهای اجتماعی و بعثت پیامبران می شود؛ اما ستم و فساد طبقه حاکم گاه چنان در جامعه فراگیر می شود که نه تنها نظام اجتماعی بلکه کل تمدن مربوطه را بدلیل پستی و تباهی اخلاق اجتماعی به کام مرگ می فرستد!

در فهم جامعه شناسی انقلاب و زوال نظامها، ملتها و تمدنها نخست باید به خطوط راهنمای قرآنی در این زمینه توجه و دقت نمود. تبیین جامعه شناختی – تاریخی اسلام از پدیده انقلاب و انحطاط و فروپاشی نظامها، ملتها و تمدنها بسیار واقع بینانه و منطبق با وقایع تاریخی است:

۱) بنا بر تجارب به اثبات رسیده تاریخی، و دیالکتیک ویژه حق و باطل (انبیاء، ۱۸)، هیچ تغییر و تحول بنیادی که حقوق و ارزشهای انسانی را بر جامعه حاکم کند و چرخ تکامل تاریخ را به جلو اندازد، بدون نبرد و پایداری و تحمل درد و رنج نبوده است؛ زیرا هیچ نظام استبدادی – استثماری به خواست مردم و به شکل مسالمت آمیز از قدرت و منافع خود دست نمی کشد؛ با همه توان ضد انقلابی خود به سرکوب مردم حق جو و عدالتخواه پرداخته، و از کاربست هیچ ترفند و نیرنگی هم رویگردان نمی شود. از سوی دیگر، پیروزی حق نیز خودبخودی و جبری نیست؛ و تنها در پایداری و فداکاری پیروانش در نبردی بی امان و سازش ناپذیر بدست می آید. پیامبران ابراهیمی و پیشوایان حق خود بسیار رنجها بردند و حماسی ترین پایداریها و فداکاریها را در راستای دعوت توحیدی به انجام رساندند:

"و ما در هیچ شهر و دیاری پیامبری نفرستادیم؛ جز آنکه اهل آنرا به رنج و سختی فرو بردیم تا آنکه به فریاد و فغان آیند! آنگاه (در تحولی بنیادی) نیکی را جایگزین بدی ساختیم تا آنجا که به آسودگی رسیدند و گفتند: (تنها نسل ما سختی نکشید بلکه) پدران ما هم رنج و سختی را تجربه کردند؛ پس (بدین "سنت" بود که مردمان را) ناگهان (به رنج انقلاب) گرفتارشان ساختیم، در حالیکه (قوانین و ضرورتهای آنرا) نمی دانستند" (اعراف، ۹۴ و ۹۵)؛

"و به قومی ستم کشیده در مشرق و مغرب زمین، که در آن نعمت و برکت نهادیم، وراثت بخشیدیم؛ و سخن نیکوی پروردگارت در باره بنی اسرائیل (وعده پیروزی بر ستم فرعونیان) انجام شد، بخاطر آنکه (بر رنج و سختی) پایداری و شکیبایی ورزیدند؛ و (اما) آنچه را که فرعون و قومش ساخته و افراشته بودند (کاخ ستم و بیداد)، واژگون ساختیم (چون بر ستم و بیداد پافشاری کردند)" (اعراف، ۱۳۷)؛

---

[69] ظهور همه پیامبران با بعثت همراه نیست؛ و قرآن بجز آدم از پنج پیامبر "اولی العزم" (صاحب مکتب و اراده تغییر) در فاز تاریخی تکامل انسان یاد کرده است: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (شوری، ۱۳). اینان دارای مکتب راهنما، رسالت تعیین شده تاریخی، آرمان و اراده تغییر بنیادی اجتماع انسانی بودند؛ و مابقی پیامبران اصلاحگر مکتب پیامبران "اولی العزم" پس از تحریف آن بوده اند.

"و بدینسان در هر شهری بزرگان تبهکارش را (بر قدرت) نهادیم تا در آن (با خدا و خلق) نیرنگ ورزند؛ و (اما) جز بر خویشتن نیرنگ نورزند (با این نیرنگها نه تنها سلطه آنها پایدار نمی گردد، بلکه موجبات زوال و نابودیشان فراهم می شود)؛ و (این حقیقت تاریخی را) در نمی یابند" (انعام، ۱۲۳)؛

"پس بنگر که فرجام نیرنگ آنها (اشراف ستمگر قوم ثمود) چه شد؟ (چنان شد) که ما ایشان را با قومشان (وابستگانشان) همگی سرنگون کردیم! و اینک خانه های آنهاست که فرو ریخته؛ زیرا (به مردم) ستم می کردند. همانا در این (واقعه تاریخی) نشانه ای برای مردم دانا (موجود) است" (نمل، ۵۱ و ۵۲).

دیالکتیک یا پویش جدالی تاریخ حاوی این پیام روشن است که "آسودگی" و "گشایش" بدون پایداری در حق جویی و پشت سر گذاردن پیروزمندانه "رنجها" و "سختیها" ممکن نمی شود؛ و در پس رنج و سختی مرتبط با یک تغییر و تحول بنیادی، آسایش و گشایش نهفته است (**"بعد از هر سختی گشایشی است"** – این سخن دو بار در سوره انشراح، آیات ۵ و ۶، تکرار شده است؛ و این تأکید برای امید و دلگرمی دادن به موحدان مبارز حق جو و عدالتخواه است):

"بدرستیکه خداوند هیچیک از ستمگران و گردنکشان گیتی را در هم نشکست مگر پس از مدت، مهلت و سرآمدی معین؛ و شکستگی استخوانهای هیچیک از اقوام و ملل گذشته را بهبودی نبخشید مگر پس از شکستها و نابودیها و تحمل رنجها و سختیهای بسیار" (از خطبه ۸۷ نهج البلاغه)؛

"هنگامی که رنج و سختی به نهایت رسد و زنجیر گرفتاری تنگ گردد، در آن هنگام سختی را آسایشی و تنگنا را گشایشی خواهد بود" (نهج البلاغه، سخن ۳۴۳).

۲) هنگامی که ستم و فساد در یک جامعه (در میان یک قوم، تمدن و یا نظام اجتماعی) دیده می شود، همه مردم (و نه تنها فرادستان ستمگر و فاسد) در پیدایی، رشد، گسترش و غلبه آن مسئول بوده اند؛ و لذا پیامدهای تلخ آنرا نیز همگان مطابق با سنتهای الهی تاریخ می چشند (اعراف، ۹۴ و ۹۵): اگر "نیکان" جامعه در حکومت ستمگران فاسد خاموشی گزینند و به آن رضایت دهند، شریک جرم ستم و فساد حاکمان بشمار رفته و با آنها هم سرنوشت می شوند:

"و این مردم عاد بودند که نشانه های پروردگار خود را منکر شدند؛ بر پیامبران عصیان ورزیدند؛ و از هر زورمدار ستیزه جویی پیروی کردند" (هود، ۵۹)؛

"خدا لعنت کند جماعتی را که شما را کشتند؛ و خدا لعنت کند زمینه سازان و تدارکات چیان آنها را؛ (آنها که با رفتار خود) جنگ ایشان علیه شما را ممکن ساختند. از ایشان بسوی خدا و شما بیزاری می جویم؛ و نیز از شیعیان و وابستگان و دوستانشان" (زیارت نامه عاشورا)؛

"خدا لعنت کند آنکه ترا کشت؛ و خدا لعنت کند آنکه بر تو ستم کرد؛ و خدا لعنت کند ملتی را که این (جنایت و ستم) را شنیدند و بدان راضی بودند" (زیارت نامه اربعین).

۳) تغییر و تحول در فاز تاریخی تکامل، از نظم و قانونمندی پیروی می کند؛ و صرف وجود شکاف طبقاتی و استبداد سیاسی در جامعه به تغییر و تحول آن نمی انجامد. تکامل مبانی عینی ستم اجتماعی و کسب آمادگی ذهنی – روانشناختی ستمدیدگان از شرایط ضروری قیام و انقلاب است. تا هنگامیکه جور و فساد و تجاوز فرادستان گسترش و تعمیق نیابد، فرصتهای تصحیح و اصلاح از میان نرود، و خیزش توده ها با ناتوانی حاکمان همراه نگردد، ساختار استبدادی – استثماری اجتماع دچار فروپاشی نمی شود؛ و تا مردم، برخوردار از آگاهی و رهبری ذیصلاح، در مبارزه با ستم و فساد و تجاوز طبقه حاکم کوتاهی نکرده و بی تفاوتی و خاموشی پیشه نسازند (با رضایت به استمرار ستم به روزمرگی و پستی اخلاق دچار نشوند)، نابودی هیچ قوم و تمدنی هم رقم نمی خورد:

"پروردگار تو شهرها (کشورها، ملتها و تمدنها) را نابود نمی کند، تا آنکه در کانون آنها فرستاده ای برانگیزد که نشانه های ما را برای آنها بخواند (حق را بشناساند و راههای هدایت بسوی خداوند را نشان دهد)؛ و ما نابود کننده شهرها، بی آنکه اهل آن ستمکار باشند، نیستیم" (قصص، ۵۹)؛

"آیا دیده اید که عذاب خداوند ناگهان (نامنتظره) یا آشکار و عیان بر شما بیاید؟ آیا جز قوم ستمگر نابود می شوند؟" (انعام، ۴۷)؛

"پروردگار تو کسی نیست که ممالک را به ستم نابود کند و مردم آنها صالح (نیک کردار و شایسته کار) باشند" (هود، ۱۱۷).

تشدید تضاد اجتماعی که نتیجه گسترش و تعمیق ستم و استثمار و فساد طبقه حاکم است، زمینه انقلاب اجتماعی و بعثت توحیدی، و یا سقوط تاریخی یک تمدن را در صورت انفعال جامعه، فراهم می سازد:

"و هر گاه بخواهیم شهری را (کشور و یا ساختار زندگی را در جایی) نابود کنیم، (نخست) بر ثروتمندان هوسران آنجا امر می کنیم (آنها را به خود وا می گذاریم تا بر پایه گرایش طبیعی شان به انحصار و اسراف و تکاثر) به راه جور و تباهی روند تا وعده حق بر آنها فرود آید (مستحق نابودی شوند)؛ سپس آنها را نابود می کنیم؛ چه نابود کردنی!" (بنی اسرائیل، ۱۶)؛

"و بسا شهری (یا کشوری) که نابودش کردیم در حالیکه (حکومت آن) ستمگر بود؛ پس (شهر) بر پایه های بلند خود فرو ریخت؛ و (اینک تنها) چاهی رها شده و کاخی برافراشته (اما متروکه از آن همه شکوه و عظمت بر جای مانده) است" (حج، ۴۵)؛

"این شهرهایی است که آنها را آنگاه که ستم کردند نابود کردیم؛ و (البته) برای نابودی آنها موعدی قرار دادیم" (کهف، ۵۹)؛

"و چه بسا شهری (یا کشوری) که مهلتش دادیم در حالیکه (نظام آن) ستمکار بود؛ سپس آن را (به کیفر عمل خود) گرفتیم" (حج، ۴۸)؛

"برای هر ملتی (هر حکومت، ساختار و تمدنی) سرآمدی هست که هرگاه سرآمد آنها فرا رسد، نه ساعتی تأخیر کند و نه تقدم جوید" (یونس، ۴۹).

۴) کشمکش میان دو قطب تکامل و انحطاط، که در درون انسان نشانه آزادی اراده و پایه گزینش و تحول اوست، در درون جامعه انسانی هم نوید بخش آزادی از جبرهای اجتماعی و در دست گرفتن سکان رهبری و تحقق آرمان قسط است؛ اما چنانکه اشاره شد، اگر مردم از پذیرش سختیهای راه انقلاب (تحول تکاملی) سر باز زنند، جامعه و تمدن آنها در سراشیب انحطاط و فروپاشی و مرگ قرار می گیرد (**"خداوند هیچ ستمی بر آنها نکرد بلکه آنها خود بر خویشتن ستم کردند" – تؤبه، ۷۰؛ روم، ۹؛ یونس، ۴۴**). بنابراین، نقش تعیین کننده **عامل انسانی** در تغییر و تحول اجتماعی و تاریخی را نباید نادیده انگاشت. هیچ تحولی (بنیادی یا اصلاحی) در جامعه انسانی بصورت ناگهانی (بدون مقدمه و زمینه)، خودبخودی (تصادفی یا جبری) و خلاصه در ورای آگاهی، عمل و اختیار انسانی پدیدار نمی شود؛ و بر عهده خدا نیز جز یاری از مبارزان حق جو نیست:

"با آنها (ستمگران متجاوز) بجنگید. خدا آنها را <u>بدست شما</u> عذاب می کند، (و بدینسان) آنها را خوار و شما را بر آنها پیروز می گرداند؛ و سینه های ایمان آورندگان را شفا می بخشد (با این پیروزی که بدست شما صورت می گیرد، درد و رنج روحی تان نیز پایان می یابد)" (تؤبه، ۱۴)؛

"پیش از تو پیامبرانی بسوی مردمشان فرستادیم و آنها با دلایل و نشانه های روشن آمدند (تا مردم به قسط قیام کنند – حدید، ۲۵). پس (چون مردم به نبرد برخاستند) از تبهکاران انتقام گرفتیم؛ و <u>یاری مؤمنان حقی بر گردن ما بود</u>" (روم، ۴۷)؛

"بگو اگر پدران و فرزندان و برادران و همسران و بستگان خود را، و مالهایی را که اندوخته اید، و تجارتی را که از کسادی آن بیمناک هستید، و خانه هایی را که در آنها خوش آرمیده اید، از خدا و پیامبرش و جهاد در راه او بیشتر دوست دارید، پس منتظر باشید تا خدا فرمان (دیگر) خود را بیاورد؛ و خدا قوم فاسق را هدایت نمی کند" (تؤبه، ۲۴).

۵) دستگیری خدا از مجاهدان راه حق و عدالت در نبرد با ستمگران حق ستیز، از نبوت نوح تا محمد، گام به گام متناسب با افزایش آگاهی و تجربه انسان در تاریخ کاهش می یابد؛ تا آنجا که در عصر محمد به آموزش سنتهای الهی حاکم بر تاریخ و انگیزش اعتقادی – اخلاقی انسانها اکتفاء می شود. از فرود تازیانه های "عذاب خدا"[70] بر قوم عاد و ثمود و لوط و لشکر فرعون در بعثت پیامبران پیشین به سفارش به حق و صبر و فداکاری در بعثت عیسی و محمد می رسیم (تؤبه، ۱۴ و ۲۴).

[70] اشکال این عذاب بر ما پوشیده است. زبان دین نمادین است و اسناد تاریخی چندانی هم از این اقوام در دست نیست. اما بر پایه نظم الهی امور، فهم عمیق "قضا و قدر" ("هستی شناسی و تبیین آفرینش"، ص ۱۴۰ – ۱۳۸) و اصل "ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها" (خدا ابا دارد از آنکه امور عالم را جز از راه علل و موجبات آن به جریان اندازد) باید گفت که ساز و کار این عذاب بیرون از سنتهای الهی حاکم بر طبیعت و تاریخ یا همان نظم عینی هدفمند آفرینش نبوده است.

۶) واژگونی و سقوط یک نظام یا نابودی یک قوم و تمدن، به معنی نیست شدن کامل آنها نیست. عناصری از نظام پیشین یا از اقوام و تمدنهای زوال یافته در قالب نظام نوین و تمدنهای دیگر ادامه حیات خواهند داد. نه هیچ نظام اجتماعی نو در بی نیازی از عناصر ضروری نظام پیشین تکوین یافته است، و نه هیچ تمدنی بدون میراث فرهنگی و دستاوردهای تمدنی گذشتگان پدیدار گشته است.

پیش نیازهای پیروزی انقلاب

"همانا پیامبران خود را با نشانه های روشن فرستادیم؛ و همراه ایشان کتاب (مبانی اعتقادی و اصول راهنمای عمل) و میزان (معیارهای شناخت و سنجش) را فرستادیم؛ تا مردم برای حق و عدالت به پا خیزند؛ و (البته برای تضمین پیروزی انقلاب خلق) آهن را فرو فرستادیم که در آن نیروی سرسختی و سودهایی برای مردم (در کار تولیدی و پیکار انقلابی) است؛ تا خدا بداند چه کسی او و فرستادگانش را بی آنکه او را ببینند یاری می کند. همانا خدا توانا و عزتمند است (خداوند بی نیاز از یاری مردم می تواند ستمگران را نابود و حق و عدالت را حاکم گرداند؛ ولی اینکار باید بدست مردم صورت گیرد)" (حدید، ۲۵).

مطابق با آیه فوق، پیروزی انقلاب اجتماعی در ساختارهای ضد تکاملی (استبدادی – استثماری) تاریخ پیش نیازهای ذهنی و عینی زیر را طلب می کند: ۱) وحی و نبوت یا رهبری شفاف با اصول راهنما و معیارهای شناخت و سنجش؛ ۲) خیزش توده ها برای سرنگونی نظام طاغوتی (استبدادی – استثماری) و برپایی جامعه قسط (جامعه ای حق مدار و عدالت محور)؛ و ۳) جنگ افزار (در صورت لزوم) و اراده آهنین!

نقش گروه پیشتاز (متقیان) در بعثت انبیاء

بعثت یک دگرگونی بنیادی ژرف در همه ابعاد واقعیت اجتماعی است؛ و لذا پرچمداران این انقلاب تکاملی خاص باید از ویژگیهای ذهنی و اخلاقی متناسب با آن برخوردار باشند (کتاب "انسان شناسی و فلسفه اخلاق"، بخش ششم):

"این کتاب بی هیچ تردیدی راهنمای متقیان (پرهیزگاران) است؛ آنها که به جهان نامحسوس ایمان دارند و نماز برپا دارند و از هر چه روزی آنها کرده ایم (به فقیران) انفاق کنند؛ و آنانکه ایمان آورند به آنچه خدای تعالی به تو و بر پیامبران پیش از تو فرستاد و آنها خود به جهان بازپسین یقین دارند. آنان از (مهر) پروردگار خویش به راه هدایتند؛ و آنها (همان) رستگاران هستند" (بقره، ۵ – ۱)؛

"همانا تقوای خدا کلید هر در بسته، و اندوخته معاد (حیات پایدار اخروی)، و سبب رهایی از هر گونه بندگی (از بندگی سلطه گر تا بندگی نفس اماره و عادات انحطاط آور) و نجات از هر گونه تباهی است" (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۱).

نخستین مرحله در بعثت انبیاء سازماندهی یک گروه پیشتاز از میان نخستین گروندگان به توحید و نبوت است. این گروه پیشتاز در ادبیات توحیدی قرآن، "متقیان" نام گرفته اند؛ آنها که از آلوده شدن به فرهنگ شرک و ستم و فساد طاغوتیان دوری کرده و خویشتن را از آن و همه تعلقات بنده ساز آزاد ساخته اند. گروه متقیان خود را در برابر خدا مسئول دانسته و در راه حق پایداری می ورزند؛ زیرا به وعده خداوند و پیامبران او مبنی بر پیروزی حق در دنیا و رستگاری حق جویان در آخرت ایمان دارند. آنها برای رشد خویش و خشنودی خداوند نه تنها از پذیرش رنجها و سختیها در راه حق ابایی ندارند، بلکه از آنها استقبال می کنند؛ و چون آموزه های توحیدی را به خوبی فرا گرفته و مصادیق عینی این آموزه ها گشته اند، جانشین پیامبران در تداوم بعثت و پیگیری آرمان آنها (جامعه توحیدی قسط)، و نیز الگوهای رفتاری جاودانه برای حق جویان تاریخ هستند:

"ای کسانیکه ایمان آورده اید! اگر تقوای خدا پیشه کنید او برایتان (در نهادتان) جدا کننده (حق از باطل) می گذارد" (انفال، ۲۹)؛

"و آنکه به خدا و روز بازپسین ایمان آورد و از خدا پروا کند (تقوا پیشه سازد) خداوند برایش برون رفت و گریزگاه (از تنگنا و سختی) قرار می دهد" (طلاق، ۲)؛

"کسی را که تجارب و پیشامد های روزگار از عقوبات و انقلابات پیش روست، تقوا او را از افتادن در دام شبهات باز می دارد" (خطبه ۱۶ نهج البلاغه)؛

"پرهیزگاران در دنیا دارای فضیلتها (ارزشهای متعالی انسانی) هستند: گفتار آنها درست (و بر حق)، در پوشش میانه رو (نه "صوفیانه" و نه اهل تجمل اند) و رفتارشان فروتنانه است. از آنچه خدا بر آنان روا نداشته چشم پوشیده و (حس) شنوایی خود را وقف دانش سودمند کرده اند. در سختی و گرفتاری چنانند که دیگران در آسایش و خوشی... خداوند در ذهنشان بزرگ و غیر او در دیده آنها کوچک است... (مردم) از آزار آنها ایمن هستند، بدنهایشان لاغر است، نیازهایشان اندک و اذهان آنها پاک است (عقل آنها از مرام ستمگران آزاد است) ... دنیا (قدرت و ثروت) به آنها روی آورد (اما) آنها از آن روی گرداندند (زیرا در این دنیا خدا را می جویند)؛ و اسیر و گرفتارشان ساخت، آنها با فدای جان خود خویشتن را رها کردند (به سختی ها و تنگناهای دنیا تن می سپارند؛ اما آزادی خویش را نفروخته و تن به بندگی غیر خدا نمی دهند)... خویشتن را متهم (به کوتاهی در انجام مسئولیتها) می کنند و از (کاستیها و پیامدهای) اعمال خود بیمناکند. هر گاه یکی از آنها را بستایند، او از (عواقب) آنچه گفته شد بیمناک شده و گوید: من از دیگران به خود آگاهترم و پروردگارم از خودم به من داناتر است (بدون ضعف نیستم که شایسته ستایش باشم)... هر یک از آنها را نشانه هایی است که می بینی: در (حل مسائل مربوط به) دین تواناست؛ در نرمی و انعطاف پذیری دوراندیش است (نرمی او از سر کوته بینی نیست)؛ در ایمان خویش یقین دارد (ایمان او از سر توهم و گمان نیست)؛ در (کسب) دانش حریص (تشنه) و در شکیبایی داناست (شکیبایی او از سر نادانی به عواقب امور نیست)؛ در توانگری میانه رو

و در عبادت فروتن است (ریا و خودنمایی نمی کند)؛ با وجود تهیدستی آراسته است؛ در سختی بردبار و جویای روزی حلال است؛ در هدایت (خلق) دلشاد و از حرص و طمع به دور است..." (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴).

فصل هفتم:

"آزادی" و "ضرورت" در تبیین جامعه شناختی ـ تاریخی قرآن

دانستیم که مبارزه پیامبران با شرک و بت پرستی یک مبارزه روبنایی و یک بعدی (صرفا عقیدتی) نبوده است؛ بلکه هدف آنها نفی بنیادی ستم اجتماعی (سیاسی، اقتصادی و فرهنگی) مثلث حاکم بر جوامع تاریخی (ملأ و مترف و رهبان)، و در این راستا، پی افکندن جامعه ای بود که پیشگام بشریت باشد: جامعه قسط توحیدی یا "ملت ابراهیم" که خداجو و جبرستیز است؛ تسلیم شده راه خدا و برگزیده اوست (بقره، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۳؛ آل عمران، ۱۹ و ۶۷ و ۸۴ و ۸۳؛ حج، ۷۸؛ فصلت، ۳۳؛ احزاب، ۵۷؛ روم، ۳۰؛ پرتوی از قرآن، ص ۳۱۳)؛ و لذا در برابر قدرتهای ستمگر نه گزینه تسلیم و نه سازش را در پیش می گیرد.

کوشش رنجبار پیامبران در دعوت خلق به آئین توحیدی و انقلاب، و پافشاری در رهایی ستمدیدگان از درد و رنج، نه تنها پاسخ به "ضرورت تاریخی" (یک مسئولیت الهی) که همچنین از سر مهر و علاقه آنها به مردم (ویژگیهای انسانی آنها) می باشد:

"همانا بر شما (ستمدیدگان) پیامبری از خودتان بیاید که بر او رنج بردن شما سخت و گران آید؛ اصرار (بر هدایت و رهایی) شما دارد و با مؤمنان نوازشگر و مهربان است" (توبه، ۱۲۸)؛

"و ترا نفرستادیم مگر آنکه رحمتی برای مردمان جهان باشی" (انبیاء، ۱۰۷).

قرآن تاریخ را همچون کتب رایج فلسفی تبیین نکرده است؛ بلکه در خلال بررسی رویدادهای تاریخی و سرگذشت امتهای پیشین یا معاصر، تبیین توحیدی تاریخ و قوانین تغییر اجتماعی را هم "لا به لا" و در عمق معنا گنجانده است تا گروندگان به جهان بینی توحیدی را همزمان با دعوت به عمل اجتماعی دگرگونساز به تفکر در تاریخ و سنن حاکم بر تحول نیز بر انگیزد. در بررسی نهضتهای انبیاء در قرآن به این حقیقت تاریخی می رسیم که جبهه مقابل پیامبران در جهان بینی دینی عمدتا مشرک و بت

پرست[71]، و از نگاه سیاسی – جامعه شناختی اربابان زر و زور و تزویر ("ملأ و مترف و رهبان") بوده اند؛ و این واقعیت تاریخی، به روشنی جهتگیری عام طبقاتی اسلام را در تاریخ نشان می دهد. پیشتر گفته شد که اشراف پایگاه طبقاتی مشرکین تاریخ، و فرودستان پشتیبانان اصلی پیامبران موحد بوده اند. واپسین دین توحیدی نیز بمثابه اندیشه راهنمای عمل موحدان و متقیان، از پشتیبانی ستمدیدگان و تحقیر شدگان اجتماع در نبرد با مثلث زر و زور و تزویر برخوردار بوده است.

ویژگی تبیین توحیدی تاریخ در قرآن، پذیرش **نظم** عینی و **ضرورت** است؛ تأکید پیوسته بر نابودی جبهه حق ستیزان (جبهه شرک و ستم و دروغ)، و فرجام نیک پرهیزگاران و حق جویان:

"آیا (ستمگران) در روی زمین گردش نکردند تا بنگرند فرجام پیشینیان آنها چگونه بود؟ و همانا برای پرهیزگاران سرای آخرت برتر است؛ آیا (این حقیقت را) به خرد در نمی یابید؟" (یوسف، ۱۰۹)؛

"پس بنگر که پایان نیرنگ آنها (ستمگران قوم صالح) چه شد؟ آنها با قومشان (پایگاه اجتماعی شان) همگی واژگون گشتند. بنگر که چگونه خانه های ستم آنان فرو ریخت و این برای دانایان نشانه ای (از هدفمندی تاریخ) است" (نمل، ۵۲ – ۵۱)؛

"بگو در روی زمین سیر کنید تا بنگرید که فرجام تبهکاران چگونه بود" (نمل، ۶۹)؛

"فرعون و لشکریانش بناحق در زمین سرکشی و برتری جویی کردند و چنین پنداشتند که بسوی ما باز نخواهند گشت. پس او و سپاهش را گرفتار ساختیم و آنان را به دریا افکندیم. پس بنگر که فرجام ستمکاران چسان (تلخ) بود" (قصص، ۴۰ – ۳۹).

"پیش از شما (ملتهایی بودند و) سنتهایی بر آنها بگذشت؛ پس در زمین گردش کنید و بنگرید چگونه بود فرجام آنانکه وعده های خدا را دروغ پنداشتند" (آل عمران، ۱۳۷).

تأکید بر فرجام تلخ حق ستیزان تاریخ با بیان این حقیقت همراه می شود که کاخ جور و ستم مشرکان سست بنیادترین خانه هاست؛ و این تبیینی برای تعقل دانشمندان تاریخ پژوه است:

"مثل حال آنانکه جز خدا را به دوستی برگرفتند، حکایت عنکبوت است که برای خود خانه ای برگرفت؛ و هر آینه سست ترین خانه ها خانه عنکبوت است، اگر بدانند! همانا خدا بر آنچه به غیر او بخوانید آگاهست و اوست عزیز و حکیم. و ما اینهمه مثال برای مردم می زنیم (تا به خرد آیند) و بجز دانشمندان کسی در آنها تعقل نخواهد کرد" (عنکبوت، ۴۳ – ۴۱).

قرآن در تبیین تاریخ انسان و راهیابی به حقیقت در این قلمرو، بر سه عنصر **تجربه** (مشاهده آثار بجا مانده از زندگی پیشینیان در زمین)، **تعقل** و **وحی** تأکید دارد. این سه، منابع پژوهش و درس آموزی در

[71] در بعثت عیسی و محمد، یهودیان هم که ظاهرا موحد بودند در جبهه دشمنان آنها قرار داشتند؛ کما اینکه پس از پیامبر هم مشرکان ترجیح دادند که زیر پرچم توحید عقیدتی با توحید اجتماعی پیشوایان راستین اسلام بستیزند.

تاریخ هستند. پیوند تجربه و تعقل (دو منبع معرفت انسانی) در پرتو وحی انسان را به فهم و دریافت حقیقت در هر قلمرو هستی هدایت می کند؛ و در زمینه تاریخ نیز باز تجربه تاریخی و تعقل آزاد زیر تابش وحی راهگشای فهم حقیقت تاریخ خواهند بود. دو منبع انسانی تجربه و تعقل که پایه های علم و فلسفه هستند، برای شناخت هستی، انسان و تاریخ لازمند؛ اما چنانچه در بخش پیش دیدیم کافی نیستند (محدودیت تجربه و تعقل؛ نسبیت علم و فلسفه). قرآن پویش جدالی جامعه و تاریخ را در تداوم نظم طبیعت مطرح می کند؛ تا ذهن انسان را بی آنکه از نگرش کلی به هستی و نظم عام واحد و زیربنایی آفرینش دور کند، به نظم حاکم بر تاریخ متوجه سازد:

"سوگند به گاه سپیده دم، و به شبهای دهگانه، و به جفت و تک، و به شب آنگاه که رهسپار گردد. آیا در این (پدیده های طبیعی) نزد اهل خرد سوگندی هست؟ (آیا این نظم خدشه ناپذیر سزاوار سوگند نیست؟ پس از طبیعت به تاریخ نظر اندازید) آیا ندیدی که پروردگارت با عاد چه کرد؟ (و نیز با ستمگران شهر) ارم که دارندگان ستونها (ی قدرت) بودند که مانند آن در هیچ کشوری پدیدار نشد؟ و قوم ثمود که سنگها را در میان وادی شکافتند (و کاخهای ستم بر پا ساختند)؟ و فرعون دارنده پایه ها (ی استوار قدرت)؟ کسانی که در کشورها (ی گوناگون) سرکشی کردند و تبهکاری را به نهایت رسانیدند. پس پروردگارت تازیانه های عذاب را بر آنها فرو ریخت. همانا پروردگارت در کمینگاه (ستمگران) است" (فجر، ۱۴ – ۱).

"آیا پیش خود اندیشه نکردند که خدا آسمانها و زمین و هر آنچه میان آنهاست را جز به حق و سرآمدی معین نیافریده است؟ و همانا بسیاری از مردم (چون در نظم عینی و هدفدار آفرینش اندیشه نمی کنند) به دیدار پروردگار ناباورند. آیا در زمین گردش نکردند تا فرجام کار آنها که پیش از اینها بودند را بنگرند؟ آنها بسیار پرتوان تر از اینان بودند و زمین را (برای یافتن و تولید ثروت) کاویدند و زیر و رو کردند، و آنرا (برای بهره وری خود) آباد کردند بیشتر از آنچه اینان ساختند؛ و پیامبرانشان با دلایل و نشانه های روشن بسوی آنها آمدند (اما "قدرت" چشم حقیقت بین آنها را کور کرده بود)؛ خدا در باره آنها هیچ ستم نکرد بلکه خود بر خویشتن ستم می کردند" (روم، ۹ – ۸).

طبق تبیینات قرآنی، بر تاریخ هم نظم عینی حاکم است؛ نظمی که از تعقل منطقی بر تجربه تاریخی فهم می شود، و خود زمینه کاوشها و پژوهشهای تاریخی است:

"(روش زورمداران تاریخ) برتری جویی در زمین و (کاربست) مکر زشت (فتنه و فریب) بود[72] (اما غافل بودند که) مکر زشت (بنا بر سنتهای خدایی تاریخ) جز به اهلش بر نمی گردد. آیا (زورمداران کنونی) جز سنت پیشینیان را انتظار می کشند؟ (پس بدانید که) هرگز در سنت خدا دگرگونی و بازگشتی یافت نشود (هیچ مکر زشتی توان تغییر و از

---

[72] ترجمه نارسا و بدفهمی واژه **مکر** سبب انتقاد به خدای قرآن توسط معاندان شده است؛ در حالیکه واژه عربی "مکر" اساسا به معنی تدبیر و راهیابی است؛ نیک و بد آن به انگیزه و هدف و روش کاربرد آن بستگی دارد. قرآن خدا را "خیر الماکرین" (بهترین مکر کننده) نامیده است؛ زیرا اصولا برترین مکر آنستکه منطبق بر سنتهای تکاملی تاریخ باشد؛ به انگیزه اثبات حق و عدالت و نفی جور و ستم صاحبان قدرت و ثروت صورت گیرد؛ و از هر دروغ و ستم نیز پاک باشد. پس خدا که حق مطلق است برترین مکر کننده است. در برابر، مکر گردنکشان تاریخ مطابق با آیه مذکور آلوده به زشتی و پلیدی است؛ به انگیزه سرکوب حق و عدالت و تداوم استبداد و استثمار بکار می رود، و بر دروغ و ریا استوار است. "مکر خدا" هماهنگ با سنتهای ستم سوز الهی حاکم بر تاریخ و کمینگاهی است که خداوند برای گردنکشان حق ستیز تاریخ گسترده است؛ و در این ضرب المثل مردمی نیز منعکس است که "چوب خدا صدا نداره؛ وقتی هم بزنه دوا نداره".

خود دور کردن سنتهای خدایی را ندارد). آیا (اینان) در روی زمین گردش نکردند تا فرجام کار (ستمگران) پیش از خود را که زورمند تر هم بودند بنگرند؟ چیزی در آسمانها و زمین نیست که او را (از ساماندهی و هدایت امور) ناتوان گرداند (و نظم هدفمند طبیعت و تاریخ را بر هم زند)، و او دانای تواناست" (فاطر، ۴۴ – ۴۳).

ثبات و پایداری سنتهای خدایی یا نظم عینی حاکم بر تاریخ، که اراده فردی و اجتماعی انسان نیز در متن آن می گنجد، امید و شکیبایی را در انسان مبارز حق جو و عدالتخواه بر می انگیزد؛ و به انگیزه مبارزاتی او نیرو می بخشد؛ زیرا مطابق با این سنتها:

"خداوند (قدرت) هیچیک از ستمگران و گردنکشان گیتی را در هم نشکست مگر پس از مدت، مهلت و سرآمدی معین؛ و شکستگی استخوانهای هیچیک از امتهای گذشته را بهبودی نبخشید مگر پس از شکستها و نابودیها و تحمل رنجها و سختیهای بسیار" (از خطبه ۸۷ نهج البلاغه)؛

"پس همانا که با هر سختی گشایشی هست؛ همانا که با هر سختی گشایشی هست" (انشراح، ۵ و ۶)؛

"هنگامی که رنج و سختی به نهایت رسد و زنجیر گرفتاری تنگ گردد، در آن هنگام سختی را آسایشی و تنگنا را گشایشی خواهد بود" (نهج البلاغه، سخن ۳۴۳).

اما نظم عینی حاکم بر تاریخ انسان تنها بر پایه **ضرورت** استوار نگشته است. اندیشه و اراده **آزاد** فردی و اجتماعی انسان پایه دوم این نظم ویژه متعالی می باشد؛ و لذا هیچ جبری در ورای اندیشه و اراده انسان موجود نیست:

"آیا اخبار پیشینیان چون قوم نوح و عاد و ثمود و قوم ابراهیم و مردمان مدائن و واژگون شدگان (قوم شعیب و لوط) به آنها (مشرکین عرب) نرسیده است؟ پیامبران نشانه ها و دلایل روشن برای آنها آوردند (آنها نپذیرفتند و از صحنه روزگار محو شدند)؛ <u>خدا هیچ ستمی بر آنها نکرد بلکه آنها خود بر خویشتن ستم کردند</u>" (توبه، ۷۰)؛

"و اینک شهرهای آنها را نابود ساختیم پس از آنکه ایشان ستم پیشه کردند..." (کهف، ۵۹).

آزادی و **ضرورت** (یا جبر و اختیار) در تاریخ هر دو نسبی و در کادر یک نظم ویژه واحد بهم پیوسته و در هم تنیده هستند، زیرا هر دو نتیجه عمل انسانی در طبیعت و جامعه می باشند. فرض کنیم عملی که امروز نسل کنونی انجام می دهد، با آگاهی و اختیار باشد[73]؛ اما این آگاهی و اختیار نسبی است، و نسل کنونی (همچون نسلهای پیشین) به پیامدهای بلند مدت آن آگاه نیست و نمی داند نتایج اجتناب ناپذیر کاری که امروز اختیار انجام آنرا دارد، فردا به دست و پای او (یا نسلهای بعدی) می پیچد و اختیار

[73] فرض این گزاره از آنروست که در عمل نسل کنونی همچون عمل هر نسلی آثار و نتایج عملکرد نسلهای پیشین نیز موجود است که اختیار او را محدود می گرداند. هر نسلی در چهارچوبی عمل می کند که نتیجه عملکرد نسلهای پیشین است؛ و لذا در هر عمل اجتماعی – تاریخی، هم ضرورت و هم آزادی موجود است. در هنگامه خیزش برای تغییر بنیادی ساختار اجتماعی (انقلاب) آزادی عمل انسانی بر ضرورتهای اجتماعی و مواریث تاریخی تفوق پیدا می کند؛ اما پس از تثبیت یک ساختار اجتماعی، ضرورت بر آزادی چیره می گردد. با آزادی از هر جبر (طبیعی، اجتماعی و یا نفسانی)، میدان عمل آزاد انسان و جامعه گسترده تر می شود.

انسان را محدود می سازد. بنابراین، از آنجا که آزادی و ضرورت اجتماعی بستر و خاستگاه واحدی بنام عمل انسانی دارند، ایندو در هر پویش و تکاپوی اجتماعی بهم تنیده و از هم جدایی ناپذیر خواهند بود. بر تاریخ نیز، که استمرار حرکتهای اجتماعی است، نه بی نظمی و آشفتگی حاکم است[74] و نه جبر سرسخت "تنبل آسا" که مسئولیت را از دوش انسان بردارد. انسان باید این نظم ویژه را بشناسد تا بتواند سرنوشت خود را در دست گیرد و از انحراف و تباهی دوری جوید.

همانطور که آزادی و ضرورت در نظم عینی حاکم بر تاریخ نسبی و در هم تنیده اند، ایستایی و پویایی هم در این نظم عینی ویژه نسبی و بهم پیوسته اند. تغییر و تحول پیوسته ساختارها و پدیدارهای اجتماعی از پویایی این نظم حکایت می کند؛ اما پابرجایی حاکمیت مثلث زر و زور و تزویر در این ساختارها، و استمرار تاریخی استبداد و استثمار و استحمار در اشکال گوناگون، ایستایی را نیز در متن پویایی به نمایش می گذارد:

"در این زمینه به تأمل پرداخته ام که آدمیان چگونه می جنگند و شکست می خورند. آنان به خاطر چیزی (آرمانی) جنگیدند؛ اما هنگامی که ... آن چیز (آرمان) رخ می دهد، معلوم می شود که آنچه مورد نظر آنها بوده و برای تحقق آن جنگیده اند، این نبوده است! آنگاه انسانهایی دیگر باید برای تحقق هدف مورد نظر آنان تحت عنوانی دیگر به مبارزه و جنگ بپردازند" (Thampson, Morris: From Romantic to Revolutionary, p. 722).

اگر انسان سنت ایستای تاریخ را پاینده و جاودانه بپندارد، ضرورت را مطلق و آزادی را نفی کرده است؛ و اگر نظم پویا یا پویش جدالی را مطلق کرده و نظم ایستا را نادیده بگیرد، به تغییرات صوری تن سپرده و وحدت آرمانی تاریخ را نفی کرده است. جامعه در پیروی از نظم ایستا آزادی خود را در ابتکار و خلاقیت، اراده تغییر بنیادی ساختار (انقلاب)، و آفرینش نظم نوین اجتماعی محدود می سازد؛ و نتیجه آن پایداری و تداوم سنت ایستای تاریخ است. جامعه با این گزینش، فرآیندی را تجربه می کند که در نهایت به بندگی زر و زور و تزویر و تحکیم این حاکمیت سه گانه تاریخی می انجامد. این بندگی جاهلانه کل جامعه را گرفتار می کند: طبقات ستمدیده و استثمار شده بنده اراده و فرمان "غیر" شده از خویشتن متعالی خود دور می شوند؛ "نخبگان" هژمونی طلب هم در دلبستگی فزاینده به ثروت و قدرت و لذت از خویشتن انسانی بیگانه شده و اسیر هوای نفس و جبر کور غریزی و اجتماعی خود می شوند. تاریخ این جامعه ایستا، که از جبرستیزی و تکامل آرمانهای انسانی باز مانده است، سرانجام به بن بست می رسد! جامعه انسانی نه تنها تحول پذیر است؛ بلکه حتی می تواند نظم ایستا و سنت دیرپای تاریخ را

[74] اگر اختیار انسان را مطلق کنیم، نظم و قانونمندی از حرکت اجتماعی – تاریخی از میان بر می خیزد؛ و جای خود را به بی نظمی و آشفتگی و اغتشاش می دهد.

نیز درهم بشکند. اما اگر آگاهانه و ارادی در پی تغییر و تحول نرود، جبر کور حوادث آنرا هدایت خواهد کرد. آیات زیرین پیوند ناگسستنی ضرورت و آزادی در جامعه انسانی را نمایان ساخته است:

"ولی ستمگران از هوای نفس خود جاهلانه پیروی کردند و آنرا که خدا گمراه کرد، چه کسی می تواند هدایت کند؟ و آنها را هیچ یار و یاوری نخواهد بود" (روم، ۲۹)؛

"خداوند دگرگون نسازد آنچه (از مناسبات) در جامعه است؛ تا آنکه (انسانها) آنچه را در درون دارند دگرگون کنند (تغییر و تحول اجتماعی جبری نیست؛ بلکه به اراده و خواست مردم رخ می دهد)؛ و هر گاه خدا برای قومی (که به تغییر و اصلاح خویش نمی کوشد، سرنوشت) بدی بخواهد هیچ راه بازگشتی نداشته و هیچکس را جز خدا یارای آنکه آن بلا بگرداند نیست (جامعه ای که نمی خواهد سرنوشت خود را بدست گیرد، خویشتن را به دست جبرها و تندباد حوادث می سپارد)" (رعد، ۱۱)؛

"فساد در خشکی و دریا به کردار مردم پدید آمد؛ و خدا (نتایج تلخ) برخی از اعمالشان را به آنها می چشاند؛ باشد که باز گردند (از فساد و تباهی دست بر دارند و به حق و عدالت بازگردند)" (روم، ۴۱)؛

"و آنگاه که (اعضای جامعه بنده صفت) در آتش (عذاب) با هم مجادله کنند، ضعیفان به پیشوایان گردنکش خود گویند: ما پیروان شما بودیم؛ آیا (امروز) می توانید سهمی از آتش را برگرفته ما را بدان بی نیاز سازید (از عذاب ما کاسته و بر عذاب خود بیافزایید)؟! پیشوایان گردنکش پاسخ دهند که ما همگی (ضرورتا) در آن (آتش) هستیم که این حکم خداست در میان "بندگان" (چه آنها که بنده حاکمان شدند؛ و چه حاکمان که بنده هوای نفس خود هستند)" (مؤمن، ۴۸ ـ ۴۷).

بنده صفتان از کاربست **عقل آزاد** پرهیز دارند؛ زیرا برایشان رنج آور و ناگوار است: سلطه گران و مستبدین ثروت اندوز پیروی از هوای نفس را بر می گزینند تا "دو روز دنیا را خوش باشند"؛ و بنده صفتان هم پیروی از حاکمان را بر می گزینند تا خویشتن را از رنج تعقل و تصمیمات خطیر در زندگی آسوده سازند! آنها در تقلید و تبعیت از مثلث زر و زور و تزویر به زندگی خود "معنا" (معنایی کاذب) می بخشند و به "آرامش درون" (آرامشی خیالی، بی ثبات و بد فرجام) می رسند؟!

جامعه انسانی می تواند از میان تحول یا حفظ نظام یکی را انتخاب کند؛ و در گزینه تحول نیز از میان دو تحول بنیادی و اصلاحی باز یکی را برگزیند. بنابراین، هیچ جامعه ای سرنوشت محتوم و از پیش تعیین شده ندارد؛ و حتی حاکمیت جبرهای اجتماعی نیز انتخابی و خودخواسته است:

"و شیطان هنگامیکه کار (آزمایشهای دنیوی) بگذرد (به گمراهان) گوید: خدا به شما به حق وعده داد و من برخلاف حق؛ و مرا بر شما هیچ سلطه ای نبود، جز آنکه شما را (به ستم و پلیدی) فرا خواندم و شما اجابتم کردید. پس مرا سرزنش مکنید، بلکه خویشتن را سرزنش کنید؛ (امروز) نه من فریادرس شما هستم نه شما فریادرس من؛ من به شرکی که شما به (اغوای) من آوردید باور ندارم. آری! ستمکاران را عذابی دردناک خواهد بود" (ابراهیم، ۲۲)؛

"همانا ترا بر بندگان من تسلط نخواهد بود؛ مگر از میان گمراهان ترا پیروی کنند" (حجر، ۴۲).

جامعه با پذیرش بندگی مثلث زر و زور و تزویر راه حقیقت و کمال را گم می کند؛ به جمود و انحطاط دچار می شود؛ و ابتکار و خلاقیت خود را هم در گزینش راه و روش زندگی از دست می دهد. پس جبر پیشاپیش و نامشروط بر جامعه سلطه ندارد؛ مگر آنکه جامعه خود با گزینش انفعال در برابر نظم ارتجاعی حاکم (محافظه کاری و واپسگرایی) به بندگی آن تن دهد:

"(مشرکان) گویند اگر (خدای) رحمان می خواست ما آنها (فرشتگان) را نمی پرستیدیم[75]. گفتار آنها از روی دانش (حقیقی) نیست بلکه بر پایه پندار (دانش مجازی) است. آیا بر آنها پیشتر کتابی فرستادیم که در این دریافت به آن تمسک می جویند؟ (چنین نیست) بلکه گویند: ما نیاکان خود را بر آئینی یافتیم و ما نیز در پی آنها بر هدایت هستیم!" (زخرف، ۲۲ – ۲۰).

برای اقشار حاکم حفظ نظام تثلیث اجتماعی (حکومت مثلث تاریخی زر و زور و تزویر) از اولویت برخوردار است؛ و از آنجا که دین و فرهنگ هم در کنار سیاست و اقتصاد زیر سلطه این نظام است، شرک اجتماعی (اختصاص حقوق به فرادستان جامعه) در اذهان بخوبی توجیه و تثبیت می شود و توده تحت حاکمیت را بالکل منفعل می گرداند (جامعه تسلیم جبر می شود). الهیت نظم ایستای تاریخ و سنتهای آن در ذهن و حافظه جمعی، جامعه را به فساد و انحطاط می برد.

واپسگرایی و پرستش نیاکان و سنتها و آئین های باستانی (محافظه کاری فرهنگی)، که به نوبه جبرهای اجتماعی را سنگین تر می کند، اساسا خاستگاه طبقاتی دارد:

"و بدینگونه در هیچ شهر و دیاری پیش از تو پیامبر بیم دهنده ای نفرستادیم، جز آنکه ثروتمندان آن دیار گفتند: ما نیاکان خود را بر آئینی یافته ایم و از آنچه بر جای گذارده اند پیروی خواهیم کرد. (پیامبرشان) گفت: (حتی) اگر من آئینی هدایت کننده تر از آئین نیاکانتان آورده باشم (باز هم آنها را پیروی می کنید)؟! آنها پاسخ دادند: ما به آنچه شما آورید (در هر حال) کافریم" (زخرف، ۲۴ – ۲۳).

باری، جامعه انسانی نه در تن دادن به نظم ایستا و سنتهای تاریخی مثلث زر و زور و تزویر، و نه در گزینش راه انقلاب و تکامل، در هیچ مورد، از "جبر تاریخ" پیروی نمی کند. حتی بر خداوند هم جز راهنمایی جوامع نیست:

"و بر خدا راهنمایی شما به راه راست است، و (بدانید که) برخی از راهها (که می روید) کژ راهه اند! و (البته) اگر خدا می خواست همه شما را (جبرا) هدایت می کرد" (نحل، ۹)؛

---

[75] دست کم سه تا از بتهای عرب (لات و عزی و منات) تجسم عینی فرشتگان بودند؛ سه الهه یا فرشته که آنها را "دختران خدا" می پنداشتند. مردم شبه جزیره عربی گویا با بتهای "مهاجر" از بین النهرین هم آشنا بودند:
"و (مشرکان) گفتند: خدایان خویش را رها نکنید؛ "ود" و "سواع" و "یغوث" و "یعوق" و "نسر" را رها نکنید" (نوح، ۲۳).

"و اگر خدا می خواست همه شما را امت واحدی قرار می داد و لیکن هر که را خواهد گمراه گذارد و هر که را خواهد هدایت کند (بر پایه گزینشها و رفتار هایشان) و یقینا در آنچه انجام می دادید بازخواست خواهید شد (زیرا در گزینش "راه" آزاد بوده اید)" (نحل، ۹۳).

نتیجه نبود سلطه جبر یا نظم ساده و سخت گیر علیتی (نظم مکانیکی) بر جامعه آنستکه تغییر و تحولات اجتماعی هرگز نمی توانند دقیقا پیش بینی پذیر باشند؛ زیرا عقل و اراده نسبتا آزاد انسانی (فردی و اجتماعی) در کنار ضرورت پایه نظم عینی حاکم بر جامعه و تاریخ است. بنابراین، هنگامیکه از "قانون" در فاز اجتماعی – تاریخی تکامل سخن می گوییم، هرگز به نظمی در ورای عقل و اراده انسانی (نظمی بیگانه از انسان) نظر نداریم. اما ماهیت و کارکرد "قانون" در مکتب ماتریالیسم تاریخی متفاوت است. در این مکتب، "قانون" فراتر از اراده آزاد و آگاه انسانی عمل می کند و لذا از انسان بیگانه می شود (**جبر** یا ضرورت محض و یکجانبه). "قانون" در فاز اجتماعی – تاریخی تکامل انسان، همچون قوانین حاکم بر طبیعت، به دلخواه هر کس تغییر نمی کند؛ نه به آن دلیل که همچون طبیعت مستقل از اراده و خواست انسان است؛ بلکه از آنجا که مجموعه گرایشها، گزینشها و کنش و واکنشهای فردی و اجتماعی انسان "قوانین" را حاکم می گردانند، و انسان تنها با دانش و رفتار و خلاقیت خود می تواند سکان رهبری تحولات را در دست گرفته و از جبرهای اجتماعی – تاریخی آزاد شود. در فاز تاریخی تکامل، نظم و قانون، برخلاف طبیعت، پویا و متغیر بوده و سازوکار اجرایی ویژه ای دارد؛ و تکامل در هر ساختار اجتماعی و حوزه تمدنی از نظم و قانون ویژه خود پیروی می کند. نظم و قوانین عام حاکم بر تحول اجتماعی، بدلیل کارکرد ویژگیهای انسانی، ماهیتا تطبیق پذیر است.

فصل هشتم:

"نشانه های استوار خدا" در تاریخ

۱) "سنت" یا نظم عینی متعالی بر پایه قوانین عام تغییر و تحول اجتماعی

"سنت" بدین معناست که بر حرکت اجتماعی انسان در تاریخ، "تصادف" و اغتشاش و بی نظمی حاکم نیست. این نظم عینی متعالی بسی پیچیده است؛ زیرا قوانین حاکم بر طبیعت بیجان و جاندار، نظم حاکم بر ذهن و رفتار انسان، و نظم خاص حاکم بر ساختارهای اجتماعی را نیز در بر می گیرد. بنابراین،

"سنت" به معنی دخالت مستقیم و یکجانبه خدا در امور اجتماعی انسان نیست؛ زیرا حتی در طبیعت بیجان نیز **"ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها"** (خدا ابا دارد از آنکه امور عالم را جز از راه علل و موجبات آن به جریان اندازد). باری، سنتهای خدا در تاریخ انسان همه اشکال و اسلوبهای نظم عینی حاکم بر جهان مادی را در بر می گیرد؛ زیرا جنبش و تکاپوی انسان ابعاد فیزیکی، جغرافیایی، زیست شناختی، روانشناختی – فرهنگی و اجتماعی – تاریخی دارد؛ و لذا ماحصل آن نظمی ویژه و بس متعالی و پیچیده است.

۲) "هدایت خاص" و "هدایت عام"

این نشانه، بدین معناست که حرکت اجتماعی – تاریخی انسان کور و خودبخودی نیست؛ بلکه هدفمند و آگاهانه بوده و نیازمند "هدایت" نظری و عملی می باشد. کارکرد هستی شناختی "هدایت خاص" (وحی و نبوت) شکستن بن بستهای راه تکامل تاریخ است؛ و این نشانه ای از هستی پروردگار و دستگیری ضروری او از انسان است: انسان تنها نیست و به حال خود رها نشده است. ویژگیهای انسانی چون عقل و فطرت و بینهایت طلبی و خلاقیت قویا نیازمند **انگیزش** و **جهت یابی** است:

"و همانا در میان هر ملتی پیامبری را برانگیختیم که (گفت:) خدای یگانه را بپرستید و از (فرمانبری) طاغوت (مستبد سرکش) دوری کنید. پس برخی از آنها را خدا هدایت کرد و برخی از ایشان به گمراهی فرو افتادند. پس در زمین بگردید و بنگرید که سرانجام تکذیب کنندگان (دعوت توحیدی پیامبران) چگونه بود" (نحل، ۳۶)؛

"و هر ملتی را پیامبری است که هر گاه بیاید در میان آنها به قسط داوری می کند و به آنها (دیگر) ستم نمی شود" (یونس، ۴۷)؛

"مردم (در آغاز) یک ملت بودند (جامعه ای یکدست و بی تضاد؛ اما کم کم تضادهای طبقاتی و سیاسی و عقیدتی در میان آنها پدیدار شد). پس خداوند پیامبران را برانگیخت؛ نوید دهندگان و بیم دهندگان. و با آنها کتاب راهنمای حق را فرستاد تا در میان مردم در آنچه اختلاف می کردند داوری کنند؛ و در آن (کتاب راهنما) اختلاف نکردند مگر آنها که کتاب داده شدند (رهبران دینی)، پس از آمدن نشانه های روشن، ستمگری پیشه کردند. پس خداوند آنها را که ایمان آورده بودند به (علت) اختلافات از حق راهنمایی کرد؛ و خدا هر کس را بخواهد به راه مستقیم (تکامل) هدایت خواهد کرد" (بقره، ۲۱۳)؛

مطابق با آیه فوق، تضاد و تشتت اجتماعی و فکری پیش از بعثت چنان است که جامعه خود از ارائه راهکار ناتوان می ماند. این تضادها چندی پس از هر بعثت به شکلی پیچیده تر رخ می نمایند؛ زیرا در قالب توحیدی نوین تداوم می یابند و دین خدا را هم تحریف و قربانی این تضادها می سازند.

نیاز انسان به هدایت در فاز تاریخی تکامل، پس از عصر انبیاء نیز پایان نمی گیرد؛ و کارکرد **هدایت** در قالب "ایدئولوژی" (اندیشه راهنمای عمل) و "رهبری" و سازماندهی جنبشهای اجتماعی حق مدار و عدالتخواه توسط صالحان و پیشروان تاریخ بارز و نمایان است. هر جنبش انقلابی نیازمند اصول راهنمای اندیشه، ضوابط کاری و برنامه عمل، راهکارهای مبارزاتی و معیارهای سنجش و ارزیابی است؛ و اینها تماما در **ایدئولوژی** تبیین می شوند و بواسطه **رهبری** به تجربه اجتماعی – تاریخی در می آیند. در اینجا باید تأکید کنم که رهبری یک فرآیند یکجانبه از فرد به جمع نیست. بی تردید، رهبر برای هدایت، سازماندهی و فرماندهی سیاسی جنبش الزاما از توانمندیهای ویژه فکری، روانی و اخلاقی برخوردار است؛ اما هیچ رهبری هم، حتی در میان رهبران مطلق العنان، پیدا نمی شود که بصورت یکجانبه جمعی را رهبری کند و متقابلا از سوی ملأ پیرامون خود رهبری نشود. امروز با پیشرفت دانش جامعه شناسی و فهم علمی ویژگیهای انسانی (آگاهی و اختیار و بینهایت طلبی)، افسانه رهبری یکجانبه دیگر خریداری ندارد. بنابراین، حتی در جریانات توتالیتر و فاشیستی (دینی و سکولار) نمی توان همه جنایتها و تباهیها را تنها و بطور یکجانبه به رهبران خودکامه آنها نسبت داد و مابقی را صرفا "بیگناه" و "بی اختیار" و "فریب خورده" دانست. در بینش توحیدی قرآن، همه عناصر یک نظام ستمگر و تبهکار، از صدر تا ذیل، مسئول اعمال خود هستند:

"آنگاه که پیروی شدگان (رهبران) از پیروی کنندگان (خود) بیزاری جویند و عذاب را بنگرند، و رشته ها و علل (پیوندهای تشکیلاتی) ایشان گسیخته شود، آنها که پیروی کردند می گویند: ای کاش ما را بازگشتی بود تا از ایشان بیزاری می جستیم همچنانکه آنها (امروز) از ما بیزاری جستند. خداوند اینچنین کردار آنها را بصورت حسرتهایی برایشان نمایان می کند، و آنها خروج کننده از (این) آتش نیستند" (بقره، ۱۶۶ و ۱۶۷)؛

"و آنگاه که (اعضای جماعت ستمگر) در آتش (عذاب) با هم مجادله کنند، ضعیفان به پیشوایان گردنکش خود گویند: ما پیروان شما بودیم؛ آیا (امروز) می توانید سهمی از آتش را برگرفته ما را بدان بی نیاز سازید (از عذاب ما کاسته و بر عذاب خود بیافزایید)؟! پیشوایان گردنکش پاسخ دهند که ما همگی (ضرورتا) در آن (آتش) هستیم که این حکم خداست در میان "بندگان" (چه آنها که برای منافع مادی خود بنده حاکمان شدند؛ و چه حاکمان که بنده هوای نفس خود بودند)" (مؤمن، ۴۸ – ۴۷).

۳) "هدف"؛ پایان شکوهمند تاریخ با تحقق آرمان قسط

"و ما اراده کرده ایم که بر ستمدیدگان زمین منت نهاده و آنها را پیشوایان و وارثان (زمین) گردانیم" (قصص، ۵)؛

"و هر آینه در زبور پس از یادآوری نوشتیم که زمین را بندگان شایسته من به ارث خواهند برد" (انبیاء، ۱۰۵).

سرانجام شناسی فرخنده تاریخ به هدفمندی کل نظام آفرینش بر می گردد؛ و این تبیین توحیدی، به ستمدیدگان و حق جویان و عدالتخواهان امید و انگیزه و خوشبینی می دهد که به نوبه خود حرکت تکاملی تاریخ را هم شتاب می بخشد. آرمانشهر **جامعه قسط توحیدی** و سنتهای خداوند در تاریخ بدین معناست که اگر حاکمان ستمگر نهایت هوش و خرد و استعداد و توان تاریخی خود را هم بکار اندازند، تنها می توانند وقفه و تأخیری کوتاه در حرکت پیش رونده تاریخ ایجاد کنند، و پیروزی سرانجام از آن ستمدیدگان و شایستگان است.

اما چگونه پایه های قدرت ستمگران سست شده و فرو می ریزد؟ پایه های کاخ برافراشته ستمگران، مطابق با سنتهای خدایی، بدلیل **آزمندی** (معارج، ۱۹)، **فزون خواهی** (تکاثر، ۱ و ۲)، **درس نگرفتن** از تاریخ (نمل، ۶۹)، **توهم زوال ناپذیری** (ابراهیم، ۴۴؛ همزه، ۳)، **غرور طبقاتی** (هود، ۲۷)، **هوسبازی** و **عیاشی** (بنی اسرائیل، ۱۶)، **واپسگرایی** و **کهنه اندیشی** (زخرف، ۲۳)، روش **خشونت** و **کشتار** (شعراء، ۴۹؛ غافر، ۲۵) سست و لرزان است؛ و در **پایداری** حق جویان (بقره، ۲۴۹؛ آل عمران، ۱۴۶) به آسانی فرو می ریزد. آنها که برای آزادی و حق و عدالت بپا خاسته اند، با ایمان به "سنت" خدا و "هدف" شکوهمند پایانی هرگز انگیزه و امید و خوشبینی خود را از دست نخواهند داد و پایداری می ورزند. آنچه هدفمندی تاریخ را آشکار و نمایان می سازد، سیر پیوسته دگرگونیها در مناسبات اجتماعی است که گرایش عمومی آن تکاملی و بسوی آزادی از جبرها (طبیعی، اجتماعی و نفسانی)، تعدیل تدریجی مناسبات ظالمانه و استثماری، ترقی دانش و فرهنگ، و تعالی اندیشه و روان و رفتار انسانی می باشد. بنابراین، حتی اگر فرد مبارزی به جهت و هدف (مقطعی، دورتر یا نهایی) یک خیزش آگاه نباشد، این هدف در متن پویش تاریخ موجود است. ایمان به هدف و انتظار تحقق تاریخی آرمان تأثیری ارزنده بر عمل انسانی دارد؛ زیرا ایمان به هدف آرمانی تاریخ، انگیزه های متعالی معنوی را در انسان تقویت می کند، و این انگیزه ها نیز رفتار انسانی را از محدودیت زمان – مکان و جبرهای کور غریزی و خودبخودی دور می سازد؛ و آنچه را که اکنون تنها در "ذهن" انسان حق جو و کمالگرا موجود است، در آینده به "عینیت" اجتماعی یعنی واقعیت مبدل می سازد[76]؛ و این راز تحقق آرمانهای تاریخی انسان است:

"حقیقتی را که امروز در تاریکی بیان می کنید، فردا در روشنایی خواهید شنید؛ و ایمانی را که امروز پشت درهای بسته نجوا می کنید، فردا روی بامها فریاد خواهند زد" (انجیل).

---

[76] علم اقتصاد نوین تاثیر ذهن بر رفتار، و رفتار بر واقعیت آتی را به نیکی دریافته است: آنچه در اقتصاد اجتماعی رخ می دهد نتیجه عمل فعالان اقتصادی است. گزینشها و رفتار این فعالان در بازارهای خرد و کلان نیز مطابق با انتظارات آنها از خروجیهای اقتصادی آینده است. بنابراین، حتی اگر آن آینده اقتصادی که عموم انتظار آنرا دارند تنها در اثر تلقین، واکنش عاطفی صرف، و یا محاسبات غلط و تعصبات و پیشداوریها هم باشد، این ذهنیت سرانجام در اقتصاد جامعه عینیت می یابد (واقعی می شود)!

۴) "مسئولیت" انسان در متن ضرورتهای اجتماعی – تاریخی

این نشانه استوار خدایی بیانگر آنستکه "سنت خدا" یا نظم عینی عام حاکم بر تاریخ هرگز به معنای "جبر تاریخ" نزد فلاسفه ماده گرا نیست. تحقق و جهت یک تغییر و تحول اجتماعی، برخلاف جبر کور مادی، مستلزم دخالت عنصر "مسئول" انسانی با ویژگیهای آگاهی و اختیار است. از همین روست که در تبیین توحیدی تاریخ، عمل بر پایه علم (و نه گمان) از نخستین حوزه های مسئولیت اجتماعی انسان است:

"از آنچه بدان علم نداری پیروی نکن (پیروی بر پایه گمان و پندار بیراهه است). همانا گوش و چشم و دل (ابزارهای شناخت انسان) همه مسئول هستند" (بنی اسرائیل، ۳۶).

از آنجا که عمل انسانی پیامدهای ماندگار در جامعه و تاریخ دارد، انسان (فردی و اجتماعی) مسئول عمل خویش است؛ همچنانکه به پیمانها نیز مسئول (پاسخگو) می باشد (بنی اسرائیل، ۳۴؛ احزاب، ۱۵). مسئولیت نیز ایجاب می کند که انسان آگاهانه و در آزادی از رهبری پیروی کند. بنابراین، هدایت ویژه تاریخی (وحی و نبوت یا ایدئولوژی و رهبری بعنوان شرایط ضروری تحول در تاریخ) از عنصر "ولایت" (سلطه و قدرت) بر خلق تهی است؛ و قرآن آنگاه که پیامبر برای هدایت عقیدتی خلق بیتابی نشان می دهد و رنج می برد، وظیفه او را تنها یادآوری و ابلاغ پیام خداوند اعلام می کند[77]:

"پس (حقیقت هستی را به خلق) یادآوری کن؛ جز این نیست که تو یادآورنده ای؛ تو بر ایشان قدرت و سلطه نداری (رهبری تو بر خلق با سلطه و اعمال زور همراه نخواهد بود)" (غاشیه، ۲۱ و ۲۲)؛

"پس اگر (خلق از تو) روی برگرداندند، (غمگین مباش) همانا تو را (چون) مراقب و نگهبانی بر (عقیده و رفتار) ایشان نفرستادیم. بر تو (وظیفه ای) جز رسانیدن پیام نیست" (شورا، ۴۸)؛

"و اگر خدا می خواست آنها شرک نمی ورزیدند (تغییر دیدگاه و روش آنها به اراده تو بستگی ندارد)؛ و ما ترا نگهبان و مراقب آنان نگرداندیم؛ و تو وکیل آنها نیستی" (انعام، ۱۰۷)؛

---

[77] قرآن با برداشتن واسطه ها از رابطه معنوی میان انسان و خدا (ق، ۱۶؛ بقره، ۱۸۶)، و نیز پاک کردن پیامبری و پیشوایی محمد از عنصر قدرت و سلطه، زمینه های ذهنی – ایدئولوژیک ظهور قشر "روحانیت" را از میان برد؛ قشری که خود را واسط میان خدا و خلق و وارث پیامبران و پیشوایان دانسته و برای خود امتیاز و حق ویژه و انحصاری در شناساندن دین، هدایت عقیدتی – اخلاقی خلق و چه بسا حکومت مطلقه بر مردم قائل است. با آنکه این رویکرد، انقلابی بزرگ در بینش دینی و نظم ایستای تاریخ (پایداری حاکمیت مثلث زر و زور و تزویر در تحولات ساختاری جامعه) پدید آورد، ولی این قشر در جهان اسلام نیز زیر تأثیر عوامل اجتماعی (بازسازی ساختار استبدادی – استثماری بدنبال انحراف در رهبری اسلام، و نیاز حاکمان و مالکان مسلمان به عنصر "تزویر" در جوار "زر" و "زور") به عناوین دیگری چون "فقیه" و "عالم دین" پدیدار شد و امروز در ایران بنام "ولایت فقیه" و "جمهوری اسلامی" حکومت می کند! این قشر آیات روشن خدا را تأویل و تفسیر به رأی کرده و چنین می باوراند که اگر نبوت محمد با سلطه سازگار نیست، اما امامت او و پیشوایان شیعه عین سلطه مطلقه است؟!؟! باری، نه پیشوایی و نه زمامداری در اسلام با سلطه (فلسفه قدرت) و رهبری مطلقه فردی سازگار است (نگاه کنید به کتابهای "امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار" و "اصول راهنمای حکومت و رهبری در عهدنامه سیاسی – تاریخی امام علی با مالک اشتر").

"(ای رسول بگو:) همانا از جانب پروردگارتان دیدگاههایی (بر حق فرود) آمد. پس آنکه (بر آن) دیده بگشاید برای (رشد) خویشتن است؛ و آنکه دیده (از آن) برگیرد به زیان خودش است؛ و من نگهبان شما نیستم" (انعام، ۱۰۴)؛

"ما به آنچه (مردم) می گویند داناتریم؛ و تو بر ایشان جبار (فرمانده) نیستی. پس آنرا که از بیم دهی من ترس دارد، به (رهبری) قرآن یادآور شو" (ق، ۴۵)؛

"بر پیامبر جز رسانیدن پیام (وظیفه ای) نیست؛ و خداوند بر آنچه شما (از عقیده و انگیزه و رفتار خود) آشکار و پنهان می دارید، علم دارد" (مائده، ۹۹).

روش پیامبران در هدایت خلق به آئین توحیدی و انقلاب نیز بر پایه پند و حکمت و مهر و نیکویی استوار است. آنها از درون دلها آگاه نیستند:

"(خلق را) با حکمت و پند نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با روشی که نیکوتر است با آنان مناظره و مجادله کن؛ همانا پروردگارت بهتر می داند چه کسی از راه او گم گشته است، و او به هدایت یافتگان (نیز) داناتر است" (نحل، ۱۲۵).

بنابراین، تحقق اهداف بعثت نیازمند همراهی و مشارکت همگانی است؛ و **هدف** از **روش** و **مسئولیت** جدایی ناپذیر است:

"آنانکه از گناهان بزرگ و زشتیها دوری می کنند؛ و هر گاه (به دیگری) خشم آورند، می بخشایند. و آنانکه (دعوت) پروردگار خود را پذیرفتند و نماز را بپا داشتند؛ و در میان آنها امر بر شورا است (رهبری، حکومت و تصمیم سازی بر پایه "شورا" است)؛ و از آنچه روزی آنها کرده ایم، انفاق می کنند (تا کسی فقیر نباشد). و آنها که چون ستم بر ایشان برسد یاور یکدیگرند (تا ستم از میان برخیزد)" (شوری، ۳۹ – ۳۷).

پیوند جدایی ناپذیر "نشانه های خدا" در تاریخ

برای فهم معنا و حقیقت تاریخ انسان، "نشانه های چهارگانه خدا در تاریخ" (سنت، هدایت، هدف و مسئولیت) را باید با هم فهم کرد؛ زیرا هر یک دیگری را تعدیل و یا تکمیل کرده و مانع از نگاه یک بعدی و ناقص به تاریخ می شود. **سنت،** نقش "فرد" و "شخصیت" حتی نبی و رهبر را در تاریخ تعدیل و محدود می سازد، و بدینگونه مانع از تکوین کیش شخصیت و نظریه "قهرمانان" می شود؛ و متقابلا، تأکید بر کارکرد اجتماعی – تاریخی **عقل** و **اختیار** انسانی مانع از تبدیل **سنت** به "جبر" و **هدایت** به "ولایت" می شود. انسان **مسئول** و **خود رهبر** نه سخت گیری و سلطه "ولی" را می پذیرد و نه به بی

قیدی و تنبل آسایی در سایه "جبر تاریخ" یا "مشیت الهی" و **هدفمندی** تاریخ (فرجام شکوهمند تاریخ)[78] رضایت می دهد. همچنین، **سرانجام شناسی** تاریخ مکمل هدایت عام و خاص یعنی کارکرد وحی و نبوت یا ایدئولوژی و رهبری در تاریخ است؛ زیرا اصولا هدایت از هیچ جانبی بدون **هدف** و مقصد روشن نتواند بود. سرانجام شناسی تاریخ، سنت یا نظم عینی و حتی رفتار انسانی را هم در جامعه هدفمند و بامعنا می سازد. در یک کل نگری فلسفی، نشانه های یاد شده را می توان به نظم عینی هدفمند و قابل هدایت و مسئولانه تاریخ تعبیر نمود. بنابراین، نشانه های چهارگانه خدا در تاریخ چیزی جز تطبیق ویژه قوانین عام تکامل در جهان پیچیده انسانی نیست.

جز نشانه های چهارگانه فوق، قرآن "محکمات" یا نشانه های استواری برای جامعه و تاریخ بیان نکرده است:

"و همانا موسی را با نشانه های خود فرستادیم (و به او گفتیم) که قوم خود را از تاریکیها بسوی روشنایی ببر و روزهای خدا (تحولات کیفی تاریخ) را بیادشان آور. براستی که در این امر (امر بعثت) برای هر (انسان) شکیبای سپاسگزار نشانه هاست" (ابراهیم، ۵)؛

"موسی به قوم خویش گفت: از خدا یاری جویید و (در مبارزه حق جویانه خود) شکیبایی ورزید. همانا زمین از آن خداست و آنرا به هر کس از بندگانش بخواهد ارث می دهد و فرجام (نیک) برای پرهیزگاران است" (اعراف، ۱۲۸)؛

"همانا پیامبران خود را با نشانه های روشن فرستادیم؛ و همراه ایشان کتاب و میزان (اصول راهنما و معیارهای سنجش) را فرستادیم؛ تا مردم برای قسط (حق و عدالت) به پا خیزند" (حدید، ۲۵).

در سه آیه فوق هر چهار **نشانه استوار خدا**: "سنت" یا نظم عام حاکم بر تغییر و تحول اجتماعی، "هدایت" وحی و نبی یا ضرورت رهبری و ایدئولوژی ("کتاب و میزان" یا اصول راهنما و معیارهای سنجش) در امر تحول اجتماعی، بهشت روشنایی و جامعه قسط که "هدف" و سرانجام شکوهمند پویش جدالی تاریخ است، و در پایان "مسئولیت" انسان در شناخت حق و عمل بر طبق آن به روشنی هویداست. رهبر (خاص و عام) کسی نیست که تنها یک پیام آور باشد و از معنا و حقیقت هستی، تاریخ و انسان سخن بگوید؛ بلکه برای تغییر و تحول اجتماعی نیز می کوشد و در رهبری و سازماندهی جنبش انقلابی مردم و بگفته قرآن در هدایت جامعه از "تاریکی" به "روشنایی" هم تواناست[79]؛ اما این

[78] در تبیین مارکسیستی تاریخ، و نیز در "مهدویت" سنتی امامیه، تحقق جبری (حتمی) آرمان عدالت اجتماعی اگر چه به انسان ستمدیده امید و خوشبینی تاریخی بخشیده است؛ اما به بی قیدی و بی مسئولیتی (کاهلی و انفعال) در میان پیروان آنها هم دامن زده است. برای در امان ماندن از پیامد منفی و بازدارنده هدفداری آرمانی تاریخ، **انتظار** را باید با **اعتراض** همراه کرد. اصولا "انتظار" تحقق آرمان برای "مجاهدین" راه حق و عدالت معنا پیدا می کند، و نه برای "قاعدین" تاریخ؛ کماانیکه "تقیه" هم تاکتیک مبارزان در فضای سرکوب و اختناق است، و برای دشمنان حق و عدالت، و یا عناصر منفعل و بی تفاوت، معنایی جز دروغگویی و فریبکاری جهت تأمین منافع مادی در بر ندارد.

[79] تفاوت کیفی پیامبران، پیشوایان و رهبران انقلابی تاریخ با فلاسفه درست در همینجاست. پیامبران از متن توده محروم و رنجبر برخاستند، با دردها و رنجهای آنها بیگانه نبودند، و پیوند خود با جنبش اجتماعی محرومان را هرگز نگسستند؛ اما فلاسفه سرشناس تاریخ، حتی آنها که

توده مردم هستند که باید برای پیروزی بر ستمگران و برقراری جامعه قسط (جامعه حقوق مدار و عدالت محور) بپا خیزند (حدید، ۲۵). "ناس" (مردم) پایه هر گونه تغییر و تحول اجتماعی است؛ و رهبران، حتی پیامبران، از عهده این امر تاریخی بر نمی آیند (مائده، ۲۴). "دست خدا" نهایتا از آستین خلق بیرون می آید (تؤبه، ۱۴)! همچنین قرآن بر "سنت" خدا که نافی "تصادف" است، تأکید ویژه دارد؛ زیرا اگر سنتهای خدا را در جامعه و تاریخ عمیقا فهم کنیم، نشانه های دیگر هم در آنها نهفته اند:

"همانا بر پیشینیان شما (تمدنها و اقوام کهن) سنتهایی بگذشت (راه و روشهایی به انجام رسید). پس در زمین گردش کنید و بنگرید که پایان کار حق ستیزان (آنانکه وعده های خدا را دروغ می پنداشتند) چگونه بود" (آل عمران، ۱۳۷)؛

"و از آنان (جوامع بشری) که آفریدیم جامعه ای هست که (در آن) به حق هدایت می کنند و به حق عدالت را جاری می سازند (جامعه توحیدی قسط). و (اما) آن کسانی که نشانه های ما را دروغ می پندارند، به زودی و به آرامی[80] از جایی که نمی دانند، گرفتارشان می سازیم (آنها را پشت سر می گذاریم)؛ و (البته) ایشان را مهلت می دهیم (تا پیمانه پر شود). همانا که تدبیر من (در این کار) استوار (باثبات) است" (اعراف، ۳ – ۱۸۱)؛

از سنتهای خداوند در تاریخ، براندازی یا به حاشیه راندن سامانه ها و آئین های اجتماعی کهن، جایگزینی آنها با سامانه ها و آئین های برتر نوین، و یا اصلاح همان نظام و آئین پیشین است:

"هر نشانه ای (از دین و نظم کهن اجتماعی) را براندازیم یا به فراموشی سپاریم، بهتر از آن یا (از جهتی) همانندش را بیاوریم؛ آیا نمی دانی که خداوند بر هر چیزی تواناست؟" (بقره، ۱۰۶)؛

اما این جایگزینی به آسانی و بدون درد و رنج نخواهد بود. سلطه جویان و استثمارگران برای حفظ و استمرار تاریخی نظام خود به زور و فریب متوسل می شوند؛ روشهایی که مطابق با سنتهای خدا (نظم عام و تغییرناپذیر حاکم بر تاریخ) سرانجام پایه های نظامشان را سست و ویران کرده و زمینه تحول را فراهم می سازد:

"(روش زورمداران تاریخ) برتری جویی در زمین و (در این راه کاربست) مکر زشت بود و (اما غافل بودند که) نیرنگ و فریب جز به اهلش بر نمی گردد. آیا (زورمداران کنونی) جز سنت پیشینیان را انتظار می کشند؟ که (اگر چنین است) هرگز در سنت خدا دگرگونی و بازگشتی نخواهی یافت. آیا (اینان) در روی زمین گردش نکردند تا فرجام کار (ستمگران) پیش از خود را که زورمندتر هم بودند بنگرند؟ چیزی در آسمانها و زمین نیست که او را (از کار

تبیین نسبتا واقع بینانه ای هم از هستی و تاریخ و انسان داشتند، از قشرهای فرادست جامعه برخاسته و در رهبری و سازماندهی عمل اجتماعی دگرگونساز نیز شرکت نکردند. آنها اساسا در برج عاج تنهایی و انزوای اجتماعی و با تفکر انتزاعی و مجرد به تبیین انسان و هستی نشستند. پیامبران هرگز با یک کتاب از پیش نگاشته شده و آماده در میان مردم ظاهر نشدند، بلکه **وحی** همگام با جنبش توحیدی آنها و متناسب با نیازها و ضرورتهای تکاملی جامعه تدریجا، و نه یکباره، **نازل** می شد (فرقان، ۳۲).

[80] آهسته و "به آرامی" به زمان یک تغییر کمی (در اینجا دور شدن تدریجی "تکذیب کنندگان" از راه حق و عدالت) و "بزودی" و ناگهان به زمان تغییر کیفی آن (محو و نفی آنان از صحنه تاریخ) اشاره دارد.

ساماندهی امور جهان) ناتوان گرداند (و تاریخ انسان را مطابق میل گردنکشان سازد)، و او دانای تواناست" (فاطر، ۴۴ _ ۴۳)؛

سنتهای خدایی عام است؛ هیچ قوم و فرقه ای از حاکمیت آن برکنار نیست؛ و خدا با هیچکس هم پیمان مخصوص نبسته است:

"(یهودیان) گفتند: هرگز آتش (دوزخ) به ما نخواهد رسید؛ مگر چند روزی! بگو: آیا (در این باره) پیمانی از خدا گرفته اید؟ که (البته) خدا هرگز پیمان خود را نمی شکند؛ یا چیزی بر خدا می بندید که نمی دانید؟" (بقره، ۸۰)[81].

جنبش انقلابی مردم و فروپاشی قدرت ستمگران، و بطور کلی تحول جامعه از ساخت کهن به ساخت نو، مراحل کمی و کیفی دارد؛ و در هر مرحله، آزادی و بازسازی و آسایش با درد و رنج و سختی همراه است:

"بدرستیکه خداوند هیچیک از ستمگران و گردنکشان گیتی را در هم نشکست مگر پس از مدت، مهلت و سرآمدی معین؛ و شکستگی استخوانهای هیچیک از جوامع گذشته را بهبودی نبخشید مگر پس از شکستها و نابودیها و تحمل رنجها و سختیهای بسیار" (از خطبه ۸۷ نهج البلاغه)؛

"هنگامی که رنج و سختی به نهایت رسد و زنجیر گرفتاری تنگ گردد، در آن هنگام سختی را آسایشی و تنگنا را گشایشی خواهد بود" (نهج البلاغه، سخن ۳۴۳)؛

اما اراده فردی و اجتماعی انسان در متن سنتهای خداوند در تاریخ قرار می گیرد؛ و هیچ جبری فراتر از اراده و خواست انسان بر تحول اجتماعی حاکم نیست:

"خداوند دگرگون نسازد آنچه (از مناسبات) در جامعه است؛ تا آنکه (انسانها) آنچه را در درون دارند دگرگون کنند؛ و هر گاه خدا برای قومی (که به تغییر و اصلاح خویش نمی کوشد، سرنوشت) بدی بخواهد هیچ راه بازگشتی نداشته و هیچکس را جز خدا یارای آنکه آن بلا بگرداند نیست" (رعد، ۱۱)؛

"اگر مردم شهرها ایمان آورده و پرهیزگار بودند، (درهای) برکات را از آسمان و زمین بسویشان می گشودیم؛ اما (حق را) دروغ پنداشتند، و ما (هم) آنها را به دستاوردهایشان گرفتار ساختیم" (اعراف، ۹۶)؛

"ای مردم! اگر یکدیگر را از یاری حق باز نمی داشتید، و در خوار کردن باطل سستی نشان نمی دادید، کسی که مثل شما نیست (در جبهه حق و عدالت نیست) در (پیروزی و تسلط بر) شما طمع نمی کرد و آنکه بر شما غلبه یافته قوت نمی گرفت (پشتیبانی از یکدیگر در راه حق، دشمن را از اندیشه پیروزی بر شما باز می دارد، و اگر هم باطل غلبه کند، پرتوان نخواهد بود)" (خطبه ۱۶۵ نهج البلاغه)؛

---

[81] شیعیان صفوی نیز گمان می کنند قوم و فرقه برگزیده هستند؛ و امتیاز "ولایت" آنها را با سنگین ترین بار گناه هم یکراست به سوی بهشت می برد!

اما اگر حق جویان پشتیبان یکدیگر بوده و پایداری ورزند، حق پوشان از میدان نبرد گریخته و پیروزی مطابق با سنت تغییرناپذیر خداوند از آن حق جویان متحد و پایدار خواهد بود؛ زیرا نیروی حق جهت خدایی (تکاملی) دارد و نسبت به نیروی باطل از کیفیتی برتر برخوردار است. کیفیت برتر، کمیت نیرو و کمبود تسلیحات و تجهیزات را جبران می کند:

"و اگر حق پوشان با شما بجنگند، هر آینه (به میدان نبرد) پشت کنند (تا در فرصتی دیگر با نیروی بیشتر به جنگ شما آیند اما)؛ دیگر هیچ یار و یاوری نخواهند یافت. این سنت خداست که بر پیشینیان بگذشت؛ و هرگز در سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت" (فتح، ۲۲ و ۲۳)؛

"چه بسا گروهی اندک به اذن خدا بر گروهی انبوه پیروز شدند؛ و خدا با پایداران است" (بقره، ۲۴۹).

نیروی حق پس از برخورداری از انگیزه و استقامت در میدان نبرد، باید با کانون قدرتمند باطل (و نه نیروهای حاشیه ای آن) جدال کند؛ تا با نفی بنیادی نیروی باطل پیروزی واقعی و ماندگار تاریخی را به چنگ آورد:

"و هنگامیکه خدا به شما وعده می داد که یکی از دو گروه (ستمگر) از آن شماست (برای پیکار حق جویانه)، و شما دوست می داشتید آنکه شوکت ندارد برای شما باشد. و (اما) خدا می خواست حق را با کلمات خود جایگزین (باطل) سازد و ریشه کافران (ستمگران حق ستیز) را بر کند؛ تا حق را اثبات و باطل را نفی کند؛ هر چند گناهکاران را خوش نیاید" (انفال، ۷ و ۸).

در جهان بینی توحیدی، نه تنها تکامل ماده فیزیکی و حیاتی که تکامل تاریخ انسان نیز هدفمند است؛ و اراده پروردگار یکتا بر نفی **باطل** و اثبات **حق** است:

"و بگو: حق آمد (ثابت شد) و باطل رفت؛ همانا باطل از میان رفتنی است (در تاریخ، نبرد میان حق و باطل در اشکال گوناگون استمرار می یابد؛ اما در هر مورد سرانجام باطل نابود می شود)" (بنی اسرائیل، ۸۱)؛

"(خدا) آبی از آسمان فرستاد؛ پس از هر دره و رودی به اندازه خود سیلی روان گشت. سپس سیل بر روی خود کفی برآورد؛ به مانند کفی که (در کوره) از افروختن آتش (بر روی سنگ معدن) به طلب زیور یا کالایی (با ارزش) پدید می آید. خداوند اینگونه حق و باطل را مثال می زند: اما آن کفها به کناری می روند و آنچه به مردم سود می رساند (آب، فلز یا سنگ قیمتی) در زمین بر جا می ماند (در تاریخ نیز جریان "باطل" همچون آن کف است که با جوش و خروش آب بر روی زمین و یا گداخته شدن سنگ پدیدار می شود و بزودی از میان می رود؛ اما نیرو و کلمه "حق" در تاریخ همچون ماندگاری آب و فلز در طبیعت است که پاسخگوی نیازهای پایدار زندگی انسان است)" (رعد، ۱۷).

دیالکتیک **حق** و **باطل** در تاریخ عام ترین "سنت" خداست که آن نیز در پیوند با نمایه های توحیدی "هدایت"، "هدف" و "مسئولیت" قابل فهم است. در این دیالکتیک، <u>نبرد تاریخی حق و باطل در فرآیند</u>

تکامل اجتماعی و در تحول ساختارها استمرار می یابد؛ اما سرانجام پیروزی از آن حق است. اثبات حق و نفی باطل نیز در حرکتی جهش وار رخ می دهد:

"... حق را (مطابق سنت خود) چنان بر سر باطل می افکنیم تا آنرا براندازد و ناگهان (می بینی که) آن (باطل) نفی و برافتاده است (و حق اینگونه اثبات می شود)" (انبیاء، ۱۸).

اما دیالکتیک حق و باطل چند بعدی، عینی و هدفمند است:

"آنان که حق را پوشاندند و سد راه خدا شدند اعمالشان تباه شد؛ و آنانکه ایمان آوردند و عمل شایسته و نیکو انجام دادند؛ و به آنچه بر محمد فرستاده شد و آن حق است از جانب پروردگار ایمان آوردند، (خداوند) بدیهای ایشان را مستور سازد و کارشان بسامان گرداند. این (پویش جدالی حق و باطل و کارکرد پیچیده آن) بدان سبب است که آنانکه حق را پوشاندند از باطل (طاغوت) پیروی کردند، و آنانکه ایمان آوردند حق را از جانب پروردگارشان پیروی کردند؛ و خدا بدینسان برای مردم نمونه های (فکر و عمل بهم پیوسته) آنها را می آورد" (محمد، ۳ – ۱)؛

"و بگو: حق آمد (ثابت شد) و باطل نفی و نابود گشت. همانا باطل از میان رفتنی است" (بنی اسرائیل، ۸۱).

دیالکتیک تاریخی قرآن در فصل بعدی این بخش بررسی خواهد شد.

در جهان بینی توحیدی قرآن، "هدایت" تکمیل کننده ضروری و نه جایگزین "سنت"، "هدف" و اندیشه و اختیار انسان است؛ حتی هدایت خاص (وحی و نبوت) نیز جایگزین نقش بنیادی "ناس" یا مردم در تغییر و تحول اجتماعی، که از سنتهای خدا در تاریخ است، نمی باشد:

"(ای پیامبر) بگو که من مالک هیچ سود و زیانی برای خود نیستم، جز آنچه خدا خواهد (بیرون از سنت خدا یا نظم عینی حاکم بر طبیعت و تاریخ نیستم و اراده ای بر فراز آن ندارم). برای هر جامعه ای (هر ساختار اجتماعی) سرآمدی هست که چون فرا رسد، نه ساعتی دیر کند و نه پیشی گیرد" (یونس، ۴۹)؛

"و بر خدا راهنمایی شما به راه راست است، و برخی از راهها کژ راهه اند! و اگر خدا می خواست همه شما را (جبرا) هدایت می کرد (هدایت جبری نیست و جایگزین کارکرد "ناس" در تاریخ هم نمی باشد)" (نحل، ۹)؛

"و اگر خدا می خواست همه شما را امتی واحد (یک جامعه بشری یگانه و همگون) قرار می داد و لیکن هر که را خواهد گمراه گذارد و هر که را خواهد هدایت کند (بر پایه گزینشها و رفتار هایشان) و یقینا در آنچه انجام می دادید بازخواست خواهید شد (هدایت خاص جایگزین آگاهی و اختیار انسان و جامعه انسانی نیست)" (نحل، ۹۳).

"(بنی اسرائیل) گفتند: ای موسی! هرگز در جایی که آنها (فرعونیان) هستند داخل نخواهیم شد (با ظالمان رو در رو نمی شویم). تو و خدایت بروید و نبرد کنید که ما اینجا نشسته ایم!" (مائده، ۲۴)؛

"محمد نیست مگر فرستاده ای که پیش از او (هم) فرستادگانی آمده و رفته اند. پس آیا اگر او بمیرد یا کشته شود، شما بر پاشنه های خود می چرخید؟ (به گذشته بر می گردید؟)؛ و آنکس که بر پاشنه های خود برگردد، هرگز هیچ

زیانی به خدا نرساند (زیرا راه خدا رهروان خود را خواهد یافت)، و خدا بزودی سپاسگزاران را پاداش می دهد" (آل عمران، ۱۴۴).

آماده سازی ذهنی جامعه بر عهده عنصر "هدایت" یا ایدئولوژی و رهبری است؛ و این از آن جهت است که "سنتهای خدا"، "تکامل هدفدار" و "مسئولیت انسان" در آگاهی و خرد جمعی وارد شود.

در پایان این فصل باید تأکید کنم که قرآن حکیم جز قوانین عام تغییر و تحول اجتماعی (نشانه های چهارگانه خدا)، قانون دیگری برای جامعه و تاریخ انسان بیان نکرده است. بنابراین، کوشش "جامعه شناسان" و "فلاسفه تاریخ" در کشف "قوانین نیوتن" برای جامعه و تاریخ بسی عبث و گمراه کننده بوده است؛ و این کوشش در نهایت جبر تنبل آسای مسئولیت گریز را جایگزین عقل آزاد و رفتار مسئولانه انسانی ساخت.

فصل نهم:

دیالکتیک توحیدی تاریخ در قرآن و نهج البلاغه

انسان در جامعه پیوسته درد و رنج و تغییر و تحول را تجربه می کند:

"دنیا جایگاه فنا و رنج و تغییر و عبرت است" (از خطبه ۱۱۳ نهج البلاغه)؛

اما در متن جنبش بی پایان و پویش برگشت ناپذیر اجتماعی، چنانکه پیشتر آمد، جامعه از یک نظم عینی عام و ثابت هم پیروی می کند ("سنت"). قوانین عام حاکم بر تغییر و تحول اجتماعی دستخوش تغییر و تبدیل نمی شوند:

"این سنت خداست که بر پیشینیان بگذشت؛ و هرگز در سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت" (فتح، ۲۳)؛

"بندگان خدا روزگار همانگونه که با درگذشتگان رفتار کرد، با بازماندگان رفتار خواهد نمود. نه آنچه از آن گذشته باز می گردد، و نه آنچه از آن بجا مانده پایدار خواهد ماند. آخر کارش همانند اول آنست؛ (اما) کارهایش از هم پیشی گرفته و نشانه هایش یکنواخت نیستند (بر تاریخ نظم عینی تغییر ناپذیر حاکم است؛ اما واقعیت اجتماعی پیش رونده است، نه دوری – تکراری و برگشت پذیر)" (خطبه ۱۵۶ نهج البلاغه)؛

"جهان را همچون پرهیزگاران و وارستگان بنگرید؛ زیرا که بخدا سوگند جهان به اندک زمانی ساکنان خویش را از خود می راند، و صاحب ثروت و امنیت و خوشی را به اندوه می کشاند. آنچه که روی گرداند و پشت کرد دیگر بازنگردد و دانسته نیست چه در آینده پیش می آید تا انتظار آن کشیده شود (حوادث آینده نامشروط و پیش بینی پذیر نیستند). خوشی جهان آمیخته با غم و اندوه، و نیرو و چالاکی مردان آن همراه با سستی و ناتوانی است. پس مبادا بسیاری آنچه در جهان خوشایند شماست شیفته و فریفته تان سازد؛ زیرا آنها جز درنگی کوتاه نخواهند بود" (خطبه ۱۰۲ نهج البلاغه؛ و همچنین نگاه کنید به خطبه ۹۸).

پیروی از قطب باطل اجتماع (مثلث سه بعدی ستم) جامعه را به انحراف و انحطاط و تباهی می کشاند؛ و در برابر، یکتاپرستی و حق مداری راه تکامل پایدار اجتماع را هموار می سازد. تضاد میان حق و باطل (الله و طاغوت)، تضادی قطبی و آشتی ناپذیر است؛ تضادی که در سراسر تاریخ در قالب تضاد اجتماعی میان ستمدیده و ستمگر نمایان و آزموده شده است:

"در دین (توحید) اجباری نیست؛ همانا (راه) رشد و کمال از گمراهی و انحطاط (جدا و) آشکار است؛ پس آنکس که از طاغوت (قدرت گردنکش) روی گرداند و به خداوند یکتا (حق) بگرود، همانا به دستاویزی استوار آویخته که گسستی در آن نیست و خدا بس (به سخنان و احوال و اعمال مردم) شنوا و داناست" (بقره، ۲۵۶).

تضاد دیالکتیکی میان طبقات ستمدیده و ستمگر، بعد جامعه شناختی کشمکش درونی انسان تاریخی است که مطابق با انسان شناسی توحیدی قرآن در میانه تکامل و انحطاط (راه خدا و راه شیطان) ایستاده و باید جهت خود را برگزیند. بنابراین، پویش جدالی "خیر – شر"، "علو – پستی"، "حق – باطل"، "هدایت – گمراهی"، "عدالت – ستم" و "رشد – انحطاط" در درون انسان و جامعه بر یکدیگر منطبق می شوند:

"سوگند به نفس (انسان) و آنکه آنرا بیاراست؛ پس گناهکاری و پرهیزگاری را به او الهام کرد. همانا رستگار شد آنکه آنرا پاکیزه داشت؛ و زیان دید آنکه آنرا (به گناه و ستم) آلود و بفریفت" (شمس، ۱۰ – ۷).

اگر وجه تکاملی یا بالارونده در انسان و جامعه بر ضد خود غلبه کند، حرکت تکاملی انسان و جامعه به سمت "بالا" شتاب می گیرد؛ و اگر وجه ارتجاعی (بازدارنده یا پایین رونده) بر ضد خود چیره شود، حرکت تکاملی با ترمز، بن بست و حتی عقبگرد[82] روبرو می شود.

همچنانکه قوانین عام تغییر و تحول اجتماعی در ساختارهای متفاوت کارکرد ویژه می یابند (بر نظم خاص جامعه شناختی آن ساختار منطبق می شوند)، تضاد تاریخی حق و باطل نیز اشکال متفاوت و متغیری به خود می گیرد. قالبهای عینی تضاد تاریخی ستمدیده و ستمگر تغییر می کند؛ زیرا اشکال و

---

[82] در جهان انسانی اگر چه حرکت همچنان هدفمند و تکاملی (رو به "بالا") است؛ اما بدلیل ویژگیهای انسانی بازگشت به گذشته هم منتفی نیست. هم انسان و هم جامعه انسانی ممکن است دست کم در پاره ای از ابعاد وجودی خود به سقوط و واپسگرایی گرفتار شوند؛ هر چند در نهایت غلبه با خیر و عدل و رهایی و کمال است (تین، ۷ – ۱).

کیفیت جور و ستم و بهره کشی بر سطح رشد فنی – تولیدی، ویژگی فرهنگی، روانشناسی اجتماعی و ساختار جمعیتی (تراکم، کمیت و توزیع جمعیت و نیز میانگین سنی آن) تطبیق می یابد. بنابراین، تاریخ اجتماعی انسان نه فاقد نظم ثابت و قوانین عام حرکتی است؛ و نه گرفتار دور و تکرار می باشد. هرگز هیچ فرآیند تاریخی به یک شکل و در یک سطح تکرار نشده و نخواهد شد. کارمایه تکاملی یک تمدن و فرهنگ و یا یک ساخت اجتماعی نوپدید روزی به پایان می رسد؛ به فاز فرسودگی و پوسیدگی گام نهاده و سرانجام جای خود را به پدیده تکاملی دیگری می دهد؛ اما نه فقط ماهیت و کارکرد پدیده نوین بلکه برد تاریخی، گستره و ژرفای تحول نیز یکسان نخواهد بود.

مجموعه مناسبات تقابلی – تعاملی در جامعه زمینه ای برای رشد و پیشرفت آن است؛ اما تضاد میان طبقات ستمدیده و ستمگر، آنگاه که جور و ستم در همه ابعاد تشدید می شود، قطبی و آشتی ناپذیر است. در این شرایط، تداوم تکامل اجتماع نیازمند انقلاب یا پروسه **نفی** (نظم کهنه) و **اثبات** (نظم نو) است:

"خدا هر چه را خواهد نفی و هر چه را خواهد اثبات می کند..." (رعد، ۳۹).

نیروی بالنده نوین (حق) در درون ساختاری رشد می کند که زیر حاکمیت نظم ارتجاعی است؛ و این رشد چندان ادامه می یابد تا هنگامه نفی و براندازی نظم کهنه و اثبات حق فرا رسد:

"... حق را چنان بر سر باطل می افکنیم تا آنرا براندازد و ناگهان (می بینی که) آن (باطل) نفی و برافتاده است (و حق اینگونه با نفی ستم اثبات می شود)..." (انبیاء، ۱۸).

در دیالکتیک توحیدی تاریخ، پیروزی انقلاب ستمدیدگان مشروط به وجود رهبری ذیصلاح است. نفی باطل و اثبات حق در جامعه، بر خلاف دیالکتیک کور و بی هدف ماتریالیستی، نیازمند رهبری است:

"بخدا سوگند دل باطل را می شکافم و حق را از پهلوی آن بیرون می کشم" (از خطبه ۱۰۳ نهج البلاغه).

در این دیالکتیک، همچنین دو پدیده اجتماعی فقر و ثروت از هم جدا نیستند و همزمان در یک ساختار واحد اجتماعی – اقتصادی استثماری رشد می کنند. روابط استثماری در تولید اجتماعی همزمان فقر را برای انبوه تولید کنندگان و ثروت را برای اقلیت مالکان به ارمغان می آورد. بنابراین، روزی و دسترنج فقیران را باید در ثروت ثروتمندان جست:

"خدای سبحان در اموال ثروتمندان روزی فقیران را نهاده است؛ پس فقیر گرسنه نماند مگر به سبب آنچه ثروتمند از (کار) او بهره مند شد (در مناسبات طبقاتی او را استثمار کرد و حق او را خورد!)" (از سخن ۳۲۰ نهج البلاغه)؛

"مردم شهرها هنگامی فقیر گردند که والیان به انباشت ثروت بپردازند" (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛

"من ثروت انباشته شده ای ندیدم مگر آنکه حق هزاران نفر را در آن دیدم"؛ "کاخی بر پا نمی شود مگر آنکه هزاران کوخ ویران گردد"؛ و...

(برای بررسی بیشتر به کتابهای "امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار، بخش پنجم؛ و "اصول راهنمای حکومت و رهبری در عهدنامه سیاسی – تاریخی امام علی با مالک اشتر" رجوع کنید).

تضاد حق و باطل، رشد و انحطاط یا گمراهی و هدایت در جامعه آشکارا قطبی و آشتی ناپذیر است. این وجوه متضاد قطبی با هم در یک ساختار اجتماعی جمع می گردند؛ اما گرایش انسان و نیروی اجتماعی حق جو به آشتی و سازگاری و تعامل با باطل بسود حق و استواری آن نیست:

"در دین (توحید) اجباری نیست؛ همانا (راه) رشد و کمال از گمراهی و انحطاط (جدا و) آشکار است؛ پس آنکس که از طاغوت (قدرت گردنکش) روی گرداند و به خداوند یکتا (حق) بگرود، همانا به دستاویزی استوار آویخته که گسستی در آن نیست و خدا بس (به سخنان و احوال و اعمال مردم) شنوا و داناست" (بقره، ۲۵۶)؛

"ای کسانیکه ایمان آورده اید! دشمن من و دشمن خود را به دوستی مگیرید. شما به آنها ابراز دوستی می کنید؛ در حالیکه آنها به آنچه از جانب حق برایتان آمده (قرآن) کفر ورزیدند و پیامبر را همراه شما به خاطر ایمان به خدایی که پروردگارتان است، (از شهر مکه که زادگاه و محل زندگی شماست) بیرون می کنند" (ممتحنه، ۱)؛

"همانا که میان گمراهی و هدایت هیچ آشتی و سازگاری نیست؛ هر چند هر دو در یکجا گرد هم می آیند" (از خطبه ۱۴۷ نهج البلاغه).

اما چنانکه پیشتر گفته شد، هر تضاد قطبی و آشتی ناپذیری تضاد حق و باطل نیست. گاه تضاد میان نیروهای باطل در درون یک ساختار اجتماعی هم قطبی و آشتی ناپذیر می شود؛ مثلا دو جریان سیاسی – اجتماعی متضاد در حاکمیت و "اپوزیسیون" که فضای جامعه را دو قطبی و میان خود نیز یک "مدار بسته" ایجاد کرده اند؛ در حالیکه هر دو خودکامه، استثمارگر و متجاوز به حقوق انسان هستند. در سطح جهانی نیز تضاد میان سلطه گران متجاوز به حقوق خلقها بر سر تقسیم جهان و سهم بیشتر نیز چه بسا قطبی و آشتی ناپذیر است. گاه تضادهای فرعی در میان مردم تحت ستم و سلطه استثمارگران (تضادهای قومی – نژادی، مذهبی و...) نیز به ترفند اهل باطل قطبی و آشتی ناپذیر می شوند. یک نمونه تاریخی در این زمینه، شهر یثرب در آستانه ظهور اسلام است. این شهر به زیر سلطه استثماری قبایل مهاجر یهود رفته بود، و رهبران زیرک این قبایل برای بقاء و تداوم سلطه خود توانسته بودند آتش کینه و نفرت میان دو قبیله بومی عرب (اوس و خزرج) را برافروزند؛ بگونه ای که "تضاد قطبی و آشتی ناپذیر" اوس و خزرج در شبه جزیره عربی زبانزد خاص و عام بود. اما این دشمن تراشیهای ساختگی که برای بهره برداری و در عین حال پنهان ماندن چهره دشمن واقعی است، تنها در سایه فهم

و دریافت حق و شناخت دشمن واقعی از میان می رود؛ و در مورد دو قبیله نامبرده و دیگر قبایل عرب در عصر جاهلیت هم اینگونه شد:

"همگی به ریسمان خدا چنگ بزنید و پراکنده نشوید؛ و نعمت خدا را بر خود بیاد آورید هنگامیکه دشمن یکدیگر بودید. پس خدا میان دلهای شما الفت افکند تا به نعمت او برادر یکدیگر شدید. (پس هرگز از یاد نبرید که) بر کناره گودالی از آتش (جنگ و کینه) قرار داشتید؛ پس (خدا بود که) شما را از آن (فتنه و نیرنگ) رهایی بخشید. خدا اینچنین نشانه های خویش را برای شما بیان می کند؛ شاید هدایت یابید" (آل عمران، ۱۰۳).

باری، هیچیک از اینگونه تضادها (تضاد میان سلطه گران و مستبدین و یا تضاد میان مردم تحت ستم و سلطه)، تضاد حق و باطل نیست؛ هر چند قطبی و آشتی ناپذیر باشند.

ناپایداری و تضاد و تحول ویژگی تغییر ناپذیر زندگی اجتماعی انسان در فاز تاریخی تکامل و مایه تجربه اندوزی و درس آموزی است:

"چه بسیار کسیکه دل در دنیا بست و دنیا دردمندش ساخت، چه بسیار کسیکه آنرا مطمئن دانست و دنیا او را بخاک هلاکت نشاند. چه بسیار از بزرگان صاحب مقامی که دنیا او را خوار کرد. چه بسیار متکبر پرنخوتی که دنیا او را به دره ذلت و خواری پرتاب کرد. ریاست و سلطنت جهان (در دستها) گردنده، خوشی اش تیره و تار، خوشگواری اش ناگوار، شیرینی اش آمیخته به تلخی، خوراکش آغشته به زهر، ریسمانش پوسیده، زنده اش در معرض مرگ، تندرستی اش در رهگذر درد و بیماری، پادشاهی اش گرفته شده، زبر دستش زیر دست شده، دارایی اش نکبت زا، همسایه اش غارت شده و آواره است" (خطبه ۱۱۰ نهج البلاغه).

قانون عام تکامل دیالکتیکی یا پویش جدالی ماده بر زندگی اجتماعی انسان هم حاکم است؛ اما بر ویژگیهای انسانی تطبیق می یابد:

"سوگند به برکنندگان به سختی و آزاد شدگان سبک سیر؛ سوگند به شتاب دهندگان شناور (حرکت تکاملی)؛ پس (آنها) پیشروانی پیشی گیرنده و کار پردازان امر (هستند). روزیکه (نظم کهن) به لرزه درآید و برکنده شود آن برکنده شونده لرزان؛ در پی آن درآید آن از پی در آینده (نظم نو)" (النازعات، ۷ – ۱).

در جنبشها و انقلابات اجتماعی تاریخ، پیشاهنگان نظم تکاملی نوین از نظم استبدادی – استثماری حاکم بر جامعه گسسته و برکنده (منتزع) می شوند تا پس از آزاد سازی جامعه از نظم ارتجاعی کهن آنرا در مسیر نوینی از رشد و پیشرفت و پویایی به شتاب اندازند. بدینگونه، مطابق با تبیین توحیدی قرآن، تکامل دیالکتیکی جامعه با گسست و پیوست همراه است؛ و البته گسست از نظم کهن و پیوست به نظم نوین هم با شتاب و شناوری رخ می دهد. هنگامه تعیین کننده گسست و پیوست "شتاب دهندگان شناور" (پیشتازان جنبش انقلابی) را قرآن "شب سرنوشت ساز" نامیده است؛ شبی که نوید بخش "سپیده دم" آزادی و روشنایی است:

"ما آن (قرآن) را در شب سرنوشت سازی فرو فرستادیم. و چه ترا به (کیفیت متعالی) این شب دانا تواند ساخت؟ شب قدر از هزار ماه برتر و ارزنده تر است؛ فرشتگان و روح در آن (شب سرنوشت ساز) به اذن پروردگار برای (انجام) همه کارها (امور جهان) فرو می آیند. در آن آشتی و سلامتی است تا برآمدن سپیده دم" (قدر، ۵ – ۱).

انسان در هزار ماه زندگی اجتماعی خود در درون یک نظام استبدادی – استثماری، جز تغیرات کمی ناچیز در زمینه تمدن و فرهنگ و سطح معیشت، پیشرفت چشمگیر و ارزنده ای را تجربه نتواند کرد؛ اما در "شب سرنوشت ساز" بیداری و خیزش و رهایی، کوششهای پراکنده سالیان دراز اسارت در تاریکی جهل و شرک و ستم زمینه ساز آفرینش نظمی نوین در آزادی می شود؛ نظمی با کیفیت برتر و ارزنده تر که انسانیت را جهش وار و شتابان به مداری نوین از رشد و پیشرفت هدایت می کند. امید و ایمان به سر زدن سپیده دم روشنایی در تاریکی یک "شب سرنوشت ساز"، انگیزه نیرومند پایداری و تداوم نبرد است. سستی و کمبود انگیزه در نبرد حق جویانه همه رنجها را بی حاصل و همه دستاوردها را به باد فنا می دهد. امام علی در خطبه ۷۰ نهج البلاغه به این حقیقت تاریخی اشاره کرده است؛ آنجا که پیروانش در آستانه پیروزی بر سپاه اموی از پایداری حق جویانه و ادامه نبرد دست کشیدند. علی آنها را به زنی تشبیه نمود که پس از تحمل درد و رنج ماهها بارداری، و در آستانه زایمان، کودک را سقط می کند! <u>پیشگامان انقلاب و مردم ستمدیده که از پذیرش سختیها و رنجها در واپسین پیچ تحول سر باز می زنند، همه رنجها و دستاوردهای تاکنونی را هم به هدر می دهند، و خود نیز با کمک به استقرار مجدد نظم ارتجاعی گرفتار درد و رنجی فزاینده می شوند</u>. مطابق با تبیین توحیدی جامعه و تاریخ، تحول کیفی بالارونده جبری و خودبخودی رخ نمی نماید؛ و نیازمند ایمان و اندیشه راهنما، عمل انقلابی اصولی و پیگیر، و نیز سفارش به حق و پایداری در راه آن است (سوره والعصر). باز مطابق با تبیین توحیدی، "فرصتهای تاریخی" همواره پیش روی یک حکومت ستمگر و مردم تحت حاکمیت برای اصلاح و تصحیح موجود است؛ اما چون این فرصتها از دست بروند و ستم توسعه و تعمیق یابد، دیگر راهی جز تغییر انقلابی باقی نمی ماند. اما پایه های ستم و بیداد نظامهای استبدادی – استثماری با گسترش ناخشنودی مردم و پایداری مبارزان تدریجا سست و لرزان می شود تا سرانجام در یک پیچ تند تاریخی، در یک "شب سرنوشت ساز"، سپیده دم روشنایی و آزادی سر زند و ستمگران از تاج و تخت فرمانروایی جابرانه خویش به زیر کشیده شوند:

"و اگر خدا مردم را به ستمگری شان بازخواست کند، جنبنده ای از آنها باقی نگذارد؛ ولیکن (این بازخواست را) تا سرآمدی معین به تأخیر می اندازد؛ و <u>آنگاه که سرآمد (نفی و نابودی) ایشان بیاید، ساعتی نه پس افتد و نه پیشی گیرد</u>" (نحل، ۶۱).

نبود جبر و گرایش خودبخودی، ضرورت عمل به حق و تحمل رنج و سختی، و دسترسی به فرصتهای تاریخی در پویش جدالی جامعه، نشان از کارکرد ویژگیهای انسانی چون عقل و اختیار و کمالگرایی دارد. پویش جدالی اجتماع یا دیالکتیک تاریخ جز با عناصری چون رهبری، آگاهی، انگیزه و عمل انسانی قابل فهم و تبیین نیست. درک مناسبات دیالکتیکی میان عناصر جبری و اختیاری، مبانی عینی و الزامات ذهنی، و نیز عمل فردی و اجتماعی، کلید فهم تغییر و تحول در جهان انسانی است. در این میان، عمل خلاق انسانی ضرورت غیر قابل تردید هر تحول در جامعه است؛ و پیوندی جدایی ناپذیر با شناخت و آگاهی و انگیزه انسانی دارد. در جهان فکر و فرهنگ، در حوزه سیاست و اقتصاد و حقوق، و در روانشناسی فردی و اجتماعی، تعامل دیالکتیکی و مناسبات دو سویه انگیزه و رفتار انسانی به روشنی قابل تجربه است؛ و اسلام این تعامل را میان **ایمان** (پایگاه انگیزه های متعالی انسان) و **عمل صالح** (کردار نیک و شایسته) به درستی تبیین کرده است؛ بی آنکه همچون دیالکتیسین های جزم اندیش و یکجانبه نگر (عرفانی یا ماده گرا) یکی از آن دو را خاستگاه و معیار سنجش آن دیگری قرار دهد:

"سوگند به زمانه! همانا انسان یکسره در زیان است؛ مگر آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام دهند؛ و به حق سفارش کنند؛ و (همچنین) به شکیبایی و پایداری (در راه حق) سفارش نمایند" (عصر، ۳ – ۱)؛

"و آنکس که (نزد پروردگار خود) با ایمان بیاید؛ در حالیکه کارهای شایسته انجام داده باشد..." (طه، ۷۵)؛

"اموال و فرزندان شما چیزی نیستند که جایگاه شما را به ما نزدیک گردانند؛ مگر آنان که ایمان آورند و کردار شایسته انجام دهند" (سبأ، ۳۷)؛

"... پس آنکه به دیدار پروردگار خویش امید دارد، باید کردار شایسته انجام دهد ..." (کهف، ۱۱۰)؛

"پس انسان به سبب ایمان به کارهای نیک و شایسته راه می برد، و به سبب کارهای نیک و شایسته به ایمان راهنمایی می گردد (تعامل دیالکتیکی ایمان و عمل یا انگیزه و رفتار)" (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۵)؛

"بگمان خودش به خدا امیدوار است. بخدای بزرگ سوگند که دروغ می گوید! او را چه شده است که امیدواری اش به خداوند در کردارش نمایان نیست؟" (از خطبه ۱۵۹)؛

"ایمان و عمل دو برادر دوقلو هستند؛ دو رفیق که از هم جدا نمی شوند (جدایی ناپذیری ایمان و عمل). خدا هیچکدام از آن دو را بدون یارش نمی پذیرد" (امام علی، غررالحکم، ص ۵۵)؛

"ایمان هستی نمی یابد مگر به (همراه) عمل، و عمل (بخشی جدایی ناپذیر) از آنست؛ و ایمان اثبات نمی شود مگر به عمل" (امام صادق، وسائل الشیعه، جلد ۶، ص ۱۲۷)؛

"ایمان به ظاهر آراسته و به خواهش و تمنا نیست؛ بلکه ایمان آنستکه خالصانه در دلها جای گیرد و اعمال آنرا تصدیق کنند" (امام صادق، تحف العقول، ص ۲۷۲).

آن عمل که با ایمان همراه است (عمل صالح)، در اصل مشارکت در مبارزه اجتماعی با ابعاد سه گانه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ستم و بیعدالتی است. بگفته پیامبر:

"آنکه صبح برخیزد بی آنکه در اندیشه انجام امور مسلمانان باشد، از آنها نیست؛ و آنکه بشنود مردی را که فریاد کمک خواهی از مسلمانان سر داده و اجابت نکند، مسلمان نیست" (اصول کافی، جلد ۲، ص ۱۶۴)؛

"آنکه سیر بخوابد در حالیکه همسایه اش گرسنه است به من ایمان نیاورده است؛ و آنکس که پوشیده بخوابد درحالیکه همسایه اش برهنه باشد، به من ایمان نیاورده است" (مستدرک، جلد ۲، ص ۸۰).

بنابراین، عقیده و عمل اجتماعی انسان در تعامل ضروری دیالکتیکی با یکدیگر بوده و پیوندی جدایی ناپذیر دارند. همانگونه که ایمان با عمل صالح در تعامل ضروری دیالکتیکی بوده و از هم جدایی ناپذیر هستند، مناسبات کفر (ستیز آگاهانه با حق) با جور و ستم اجتماعی نیز بر همین گونه است:

"اینگونه نیست (که می پندارند)! بلکه بر دلهای ایشان چیره گشت آنچه بدست آورده بودند (عقاید قلبی آنها نتیجه رفتارشان است)" (مطففین، ۱۴)؛

"فرجام کسانیکه به بدی گراییدند، آن شد که آیات خدا را دروغ پنداشته و تمسخر کردند" (روم، ۱۰)؛

"آیا دیده ای کسی را که دین (حق) را دروغ پندارد؟ او همانست که یتیم را (از درگاه خود) به تندی می راند، و کسی را بر خوراک تنگدستان و گرسنگان بر نمی انگیزاند" (ماعون، ۳ – ۱)؛

"و همانا بسوی تو نشانه هایی روشنگر و تابناک (خالی از ابهام و تناقض) فرستادیم؛ و جز فاسقان به آنها کفر نورزند" (بقره، ۹۹)؛

از نگاه جامعه شناختی – تاریخی نیز میان محافظه کاری اجتماعی طبقات استثمارگر (حق ستیزی اجتماعی) و کفر عقیدتی – فرهنگی آنها (شرک و نژادپرستی و باستان گرایی) یک تعامل دیالکتیکی و پیوند جدایی ناپذیر موجود است:

"(مشرکان) گویند: ما نیاکان خود را بر آئینی یافتیم و ما نیز در پی آنها بر هدایت هستیم! و بدینگونه در هیچ شهر و دیاری پیش از تو پیامبر بیم دهنده ای نفرستادیم، جز آنکه ثروتمندان آن دیار گفتند: ما نیاکان خود را بر آئینی یافتیم و از آنچه بر جای گذارده اند پیروی خواهیم کرد. (پیامبرشان) گفت: (حتی) اگر من آئینی هدایت کننده تر از آئین نیاکان شما آورده باشم (باز هم آنها را پیروی می کنید)؟! آنها پاسخ دادند ما به آنچه شما آورید (در هر حال) کافریم!" (زخرف، ۲۴ – ۲۲).

باید دانست که در گروههای اجتماعی (در میان مردم با ایمان و بی ایمان)، انگیزه و رفتار در تقابل دیالکتیکی نیز قرار می گیرند؛ بویژه آنگاه که عمل ظاهرا صالح به انگیزه ای ناصالح و یا ناخالص آمیخته می شود ("شبهه" یا آمیزش حق و باطل):

"ای کسانیکه ایمان آورده اید، صدقه های خود را به منت (سرکوفت) و آزار تباه مسازید (تقابل عمل صالح با منت و آزار)؛ مانند آنکه مال خویش را برای ریا و خودنمایی نزد مردم انفاق می کند و به خدا و روز آخرت ایمان نمی آورد" (بقره، ۲۶۴)؛

بنابراین، دیالکتیک یا مناسبات دوجانبه میان ایمان و عمل صالح تنها بعد تعاملی ندارد؛ و چنانکه ویژگی بنیادی پویش جدالی ماده است، این **تعامل** هرگز از **تقابل** جداشدنی نیست. تبیین توحیدی انسان، جامعه و تاریخ به تقابل و چالش میان این دو نیز توجه و تأکید داشته است. پیامبر و امام علی تبیینی بس حکیمانه از مناسبات تقابلی – تعاملی انگیزه و رفتار انسانی دارند:

"پیامبر راستگو فرمود: خدا (چه بسا) بنده ای را دوست می دارد و عملش را دشمن است، و (برعکس) عملی را دوست می دارد و دارنده اش را دشمن است (تقابل انگیزه و رفتار: ممکن است انسان با انگیزه ای سالم از سر نادانی و کمبود آگاهی به کاری ناشایست دست زند؛ و یا برعکس، انسانی با انگیزه های ناسالم جهت فریب خلق کاری نیک انجام دهد. در نقطه مقابل این نگاه توحیدی به انسان، تفکر رایج دینی در اسلام است که اولی را بی ایمان و منحرف معرفی می کند، و عمل نیک دومی را هم تقبیح می کند). پس (این را هم) بدان که هر عمل چون گیاهی است و هر گیاهی ناگزیر از آب آشامیدنی؛ آبها نیز گوناگونند. پس اگر آب آشامیدنی گیاه پاک و گوارا باشد، درختش نیکو و بارش شیرین است، و چنانچه آب آشامیدنی اش آلوده و ناپاک باشد، درختش ناپاک و میوه اش تلخ است (تطبیق رفتار بر انگیزه: تأثیر عمومی خاستگاه انگیزشی بر رفتار انسانی)" (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۳).

چنانکه اشاره شد، طبقات و فرمانروایان حاکم بر تاریخ، آنها که خود پایه های ستم و بیعدالتی را در جامعه انسانی بنیاد نهاده و استوار ساخته اند (مشرکین)، گاه به انجام اعمال نیک مبادرت می کنند، ولی انگیزه این اعمال هرگز نیک نیست؛ و آنان با دودوزه بازی و فریب مردم ("اخلاق دو گانه") در پی تثبیت حاکمیت خود و تداوم تبعیضات قومی – نژادی – طبقاتی در جامعه بوده اند. "عمل صالح" یا کردار نیک و شایسته انسان در جامعه جز به انگیزه یا "نیت خیر" او ارزنده و پایدار و تکامل بخش نخواهد بود (ضرورت وحدت انگیزه و رفتار)؛ و البته خاستگاه هستی شناختی گرایش به کمال و انگیزه نیک انسان نیز در طبیعت متعالی انسان یا "روح خدایی" اوست. از این منظر جهان بینانه (جهان بینی توحیدی)، شرک ورزی برترین عمل نیک را هم تباه می سازد:

"همانا بر تو و پیامبران پیشین وحی شد که <u>اگر به خداوند (حق مطلق) شرک آوری عملت تباه می شود</u> و هر آینه از زیانکاران می گردی" (زمر، ۶۵).

ایمان به یگانگی خدا و پایداری بر این عام ترین و تغییرناپذیرترین اصل وجود (توحید)، تضمین کننده تداوم تاریخی و اعتلای اعمال نیک در جامعه خواهد بود. هر گونه لغزش و سستی در این ایمان، و یا سطحی نگری در فهم هستی شناختی، جامعه شناختی و انسان شناختی توحید، انسان را از پیگیری عمل صالح در اجتماع باز داشته و رنجها و کوششها و دستاوردهای گذشته را هم بی نتیجه می گذارد. محتوا

و نتیجه اجتماعی آزاد سازی لیبرالی، عمل ضد استثماری مارکسیستی، و "جهاد" و "انفاق" فرقه های مذهبی در اسلام بر این حقیقت صحه می گذارند. مطابق با آیه فوق، حتی رسالت تاریخی پیامبران و کوشش آنها در مبارزه با شرک و ستم اجتماعی، تنها در سایه پایداری آنان بر توحید سرانجام نیکو خواهد داشت؛ و با کمترین گرایش به شرک، رنج و کوشش آنها به هدر رفته و زیانکار خواهند بود. بنابراین، پایداری بر توحید و فهم عمیق و تطبیقی آن ارزنده تر از تجربه نیکویی است که در نیمه راه رها می شود؛ زیرا چنین تجربه ای جز منافع و موفقیتهای زودگذر تاریخی نتیجه ای در بر نخواهد داشت. بر پایه انسان شناسی، جامعه شناسی و تاریخ نگری ژرف توحیدی است که در قرآن **ایمان** و **عمل صالح** به موازات هم و در پیوند ضروری با یکدیگر آمده اند. قرآن با تقدم ایمان بر عمل صالح، بر پایگاه نظری و انگیزشی عمل انسانی تأکید دارد؛ و با صفت صالح نیز ارزش عمل انسان را به جهت تکاملی آن مشروط می کند. در نگاه تاریخی قرآن، تنها عمل صالح با انگیزه های خالص توحیدی (ایمان) ارزنده و نتیجه بخش است؛ و "عمل صالح" هم کرداری است که از انگیزه های سودجویانه، سلطه گرایانه و فریبکارانه تهی بوده و در جهت حق جویی و عدالتخواهی باشد.

بنا بر آنچه در زمینه مناسبات دو جانبه و پیوند ضروری انگیزه و کردار انسانی گفته شد، عمل صالح نباید تنها معیار سنجش و ارزیابی انسان در پیشگاه الهی باشد؛ عمل صالح انسان (فردی و اجتماعی) در پیوند با ایمان و انگیزه های متعالی او تعیین کننده کارمایه تکاملی تاریخ و کیفیت زندگی بازپسین انسان می شود:

"هر کس عمل ناشایست کند جز بمانند آن کیفر داده نشود؛ و (اما) هر کس از زن و مرد عمل شایسته بجا آورد در حالیکه از ایمان آورندگان باشد، آنها در بهشت جاویدان وارد گردند و آنجا روزی فراوان دارند" (مؤمن، ۴۰).

اگر خداوند را از هستی کنار بگذاریم، معیار عینی عام و تغییرناپذیری برای سنجش و ارزیابی "عمل" انسانی در فاز تاریخی تکامل اجتماعی انسان نخواهیم داشت؛ و معیارها زیر تأثیر نیازها و تمایلات خودبخودی انسان (هوای نفس) ذهنی، متغیر و خاص می شوند:

"آیا آنکس که از پروردگار خود نشانه و دلیل روشن در دست است، مانند کسانیست که عمل زشت خود را آراسته و از هوای نفس پیروی می کنند؟" (محمد، ۱۴).

در زمینه پیوند تنگاتنگ میان انگیزه اعتقادی و رفتار اجتماعی، قرآن با نگاه ژرف توحیدی به تاریخ "کفر" را در تعامل و هماهنگی با ستم اجتماعی می شناساند، و متقابلا "ایمان" را هم به قسط و عدالت اجتماعی محک می زند؛ زیرا کفر جدای از ستمگری اجتماعی عینیت نمی یابد (صرفا ذهنی خواهد بود)، و ایمان هم در ستم پیشگی و تقابل با "قیام به قسط" صوری (بی محتوی) و ریایی خواهد بود:

"آیا دیده ای کسی را که به دین دروغ می بندد؟ او همانست که یتیم را (از درگاه خود) به سختی می راند، و کسی را بر خوراک تنگدستان و گرسنگان بر نمی انگیزد. پس وای بر نمازگزاران! آنها که از نماز خویش غافلند؛ آنها که (در دین) ریا و خودنمایی می کنند، و (مردم را) از ماعون (منابع و وسایل معیشت) باز می دارند" (ماعون، ۷ – ۱).

میان حرف و عمل هم مناسبات دیالکتیکی تعاملی – تقابلی برقرار است؛ و لذا سخن حق چه بسا با عمل به حق همراه نباشد:

"سخن حقی است که به آن باطل را اراده کرده اند" (امام علی، خطبه ۴۰ نهج البلاغه).

در جهان بینی توحیدی، دیالکتیک عینی یا قوانین عام حاکم بر ماده، جز با احتساب ویژگیهای انسانی (عقل و آگاهی و اختیار و بینهایت طلبی و...)، بر جامعه و تاریخ تطبیق نمی گردد. این تطبیق ویژه، هر گونه حرکت جبری، خودبخودی و کورکورانه، خطی و یکجهته، دوری – تکراری و یک بعدی را منتفی می گرداند. ساده اندیشی در جامعه شناسی و علم تاریخ نیز معلول ناتوانی در این تطبیق است.

فصل دهم:

ویژگی رهبری پیامبران ابراهیمی

ماهیت و کارکرد رهبری پیامبران ابراهیمی در تاریخ کاملا ویژه است؛ و این ویژگی نیز تنها در پیوند با فلسفه بعثت آنها قابل فهم است:

"مردم یک ملت بودند (جامعه ای در تعادل و وحدت؛ اما کم کم تضادهای طبقاتی و سیاسی و عقیدتی در میان آنها پدیدار شد)؛ پس خدا پیامبران را برانگیخت؛ نوید دهندگان و بیم دهندگان؛ و کتاب را همراه آنان فرستاد تا در میان مردم در آنچه اختلاف کرده بودند (و از وحدت فاصله گرفته بودند) داوری کند" (بقره، ۲۱۳)؛

"کتاب را بر تو نفرستادیم مگر آنکه آنرا برای ایشان در آنچه اختلاف داشتند بیان کنی (تا جامعه بر پایه حق و عدالت به وحدت برسد). در آن (قرآن) برای مردمی که ایمان دارند، رحمت و هدایت است" (نحل، ۶۴)؛

"همانا پیامبران خود را با نشانه های روشن فرستادیم؛ و همراه ایشان کتاب (مبانی اعتقادی و اصول راهنمای عمل) و میزان (معیارهای سنجش) را فرستادیم؛ تا مردم برای قسط (حق و عدالت) به پا خیزند" (حدید، ۲۵)؛

"و هر ملتی را پیامبری است که هر گاه بیاید در میان آنها به قسط داوری می کند و به آنها (دیگر) ستم نمی شود" (یونس، ۴۷)؛

"و همانا در میان هر ملتی پیامبری را برانگیختیم که (گفت:) خدای یگانه را بپرستید و از (فرمانبری) طاغوت (مستبد سرکش) دوری کنید. پس برخی از آنها را خدا هدایت کرد و برخی از ایشان به گمراهی فرو افتادند. پس در زمین بگردید و بنگرید که سرانجام تکذیب کنندگان (دعوت توحیدی) چگونه بود" (نحل، ۳۶)؛

"آنانکه از فرستاده (خدا) پیامبر مردمی پیروی می کنند که نامش را در تورات و انجیل می یابند؛ آنها را به کارهای نیک امر می کند و از زشتیها باز می دارد؛ بر آنها پاکیزه ها را روا و ناپاکیها را ناروا می شمارد؛ بارهای گران را از (دوش) آنها و زنجیرها را از (دست و پای) آنها بر می دارد. پس آنانکه به او گرویدند و ارجمندش داشتند و یاریش کردند و از آن روشنایی که با او فرستاده شد (کتاب راهنما) پیروی کردند، آنها از رستگاران هستند" (اعراف، ۱۵۷).

بنا بر آیات فوق، اهداف پیامبران و فلسفه بعثت آنها، دعوت به **یکتاپرستی** و دوری از **طاغوت** (مستبد گردنکش)، قیام توده های ستمدیده و محروم به **قسط** (برابری در حقوق بنیادی و مطالبه سهم حقیقی خود از ثروتها و درآمدها)، سبک کردن بار مردم و گسستن زنجیرهای اسارت و بندگی، و نهایتا تحکیم پایه های **وحدت** و **همبستگی** انسانها بوده است؛ اما آنها چگونه جامعه را بسوی این اهداف متعالی رهبری کردند؟

انقلاب از درون؛ پاکسازی ذهن و آزادی عقل و اراده

پیامبران جنبش دگرگونساز خود را نخست متوجه بنیانهای فکری – عقیدتی (ذهنی) ساختارهای اجتماعی حاکم می گردانند؛ تا توده های محروم و تحت ستم و سرکوب را از آگاهیهای فریبنده و وارونه طبقه سه ضلعی حاکم بر تاریخ (مثلث زر و زور و تزویر) دور کنند، و سپس با پاکسازی اذهان مردم زمینه دستیابی آنها به آگاهیهای حقیقی و نیز تغییر رفتار (تحول اخلاقی) آنها را فراهم آورند:

"همانا خدا بر ایمان آوردگان منت نهاد آنگاه که در میان ایشان پیامبری از خودشان برانگیخت تا نشانه های او را (در هستی و تاریخ) بر آنها بخواند؛ و (از اوهام و آلودگیهای ذهنی – رفتاری) پاکشان سازد؛ و کتاب و حکمت را به آنها بیاموزد؛ اگر چه پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند" (آل عمران، ۱۶۴)؛

"(ابراهیم و اسماعیل گفتند:) پروردگارا! در میان آنها (مردم ستم کشیده) پیامبری از خودشان برانگیز تا نشانه های ترا بر آنها بخواند و آنها را کتاب و حکمت بیاموزد و پاکشان سازد (ذهن آنها را از مرام ستمگران آزاد کند تا توانا به ساخت جامعه ای نو شوند) که تویی عزتمند حکیم" (بقره، ۱۲۹)؛

مطابق با سنت خدا در تاریخ، تا از درون تغییر نکنی نمی توانی نظم عینی اجتماع را دگرگون سازی:

"خداوند دگرگون نسازد آنچه (از مناسبات) در جامعه است؛ تا آنکه (انسانها) آنچه را در درون دارند دگرگون کنند (نخست باید از درون تغییر کنند تا واقعیت بیرون خود را تغییر دهند؛ بدون تغییر انقلابی ذهن و رفتار، "قهر انقلابی" نه تنها "مامای تاریخ" نخواهد شد، بلکه قهر و خشونت روش و راهکار همیشگی "حل اختلاف" می گردد)" (رعد، ۱۱).

با پاکسازی ذهن مردم ستمدیده از فرهنگ استبدادی – استثماری حاکمان، پیوندهای عاطفی – عقیدتی آنها با مناسبات اجتماعی حاکم نیز سست شده و آماده به چالش کشیدن ساختار اجتماعی و نفی تاریخی آن می شوند. میان "ذهن" و "عین" مناسبات دوجهته دیالکتیکی برقرار است. اگر تثبیت عینی ساختار اجتماعی ستمگرانه نیازمند پذیرش ذهنی ایدئولوژی آن در جامعه است، تحول بنیادی آن نیز مشروط به پاکسازی اذهان از این ایدئولوژی و آمادگی برای پذیرش ایده ها و الگوهای رفتاری نوین تکاملی است. اگر فلسفه بعثت انبیاء یکتاپرستی و دوری از طاغوت (نحل، ۳۶)، قیام توده ها به قسط (حدید، ۲۵؛ یونس، ۴۷)، گسستن زنجیرهای اسارت و بندگی انسان در جامعه (اعراف، ۱۵۷) و دستیابی به وحدت و همبستگی پایدار (بقره، ۲۱۳) است، نخستین گام نیز پاره کردن زنجیرهایی است که ذهن انسانها را در بند اسارت و بندگی دارندگان زر و زور نگاه داشته است؛ زیرا هیچ جبر جامعه شناختی – تاریخی در ورای اراده انسانها تحول اجتماعی را رقم نخواهد زد و این تحول شدیدا نیازمند تحول درونی انسان است (رعد، ۱۱). ذهن طبقات ستمدیده نخست باید از سنن و ارزشهای ارتجاعی کهن آزاد گردد تا بتواند سنن و ارزشهای نوین انقلابی و تکاملی را در ذهن خود پذیرا شده و سپس در جامعه عینیت بخشد. خلاقیت انقلابی و تاریخ ساز توده ها نیز تنها در این راستا شکوفا می گردد. آنگاه که انسانها به بیداری و خودآگاهی برسند؛ و ذهن آنها منفعلانه مناسبات استبدادی – استثماری حاکم را منعکس نسازد، دیگر این مناسبات قابل تحمل نبوده و مردم ستمدیده آماده تغییر انقلابی می شوند. تجربه تاریخی نیز نشان داده است که بدون تغییر کیفی در ذهن و رفتار انسانها، آن دگرگونیهای سیاسی و اجتماعی که تنها به اراده قشر محدودی رخ داده است، ناپایدار و نامطلوب بوده اند: لغو بردگی در قانون و طی "فرمانی از بالا"، بدون مبارزه با اصل بردگی در اذهان، به "بردگی مدرن" انجامیده است؛ سرنگونی یک نظام استبدادی بدست کسانیکه در بینش و روش و منش هرگز از استبداد نبریده بودند، به بازتولید استبداد راه برده است؛ الغای اصل مالکیت خصوصی و سنتهای ریشه دار تاریخی در جامعه توسط "انقلابیون مارکسیست"، بی آنکه جامعه آمادگی ذهنی آنرا داشته باشد، به دیوانسالاری و استثمار دولتی انجامید؛ و...

باری، در تاریخ معاصر بسیاری از کشورها بردگی را لغو کردند؛ اما امروز زیر سیطره گلوبالیسم و نئولیبرالسیم، و در اوج پیشرفتهای علمی – فنی – سازمانی، انسانها به آسانی بنده زر و زرخرید زور می شوند و **هژمونی** بازیگران سیاست را می پذیرند؛ زیرا ذهن آنها از فرهنگ بردگی و سلطه آزاد نشده و همچنان "ناخودآگاه" و "بی اراده" دارندگان زر و زور را اربابان خود می پندارند! رهبران، احزاب و دولتهای "انقلابی چپگرا" در "بلوک کمونیسم" رسوم ریشه دار تاریخی و منجمله حق مالکیت را حتی بی توجه به نظریه های جامعه شناختی – تاریخی مارکس طی فرمانهایی لغو کردند؛ اما در جامعه ای که هرگز آمادگی ذهنی برای تغییر در روش زندگی و سنن اجتماعی خود را نداشت، و بویژه آماده فهم و پذیرش برابری و زندگی اشتراکی نبود، آنها خود به مستبدان و مالکان نوین ابزار تولید تبدیل شدند. دیکتاتوری حزبی – ایدئولوژیک بجای دیکتاتوری پادشاهی، و استثمار دولتی بجای استثمار خصوصی نشست! **روش** تغییر بنیادی با فرمانهای "انقلابی" از بالا، ریشه در این گمان داشت که تغییر دستوری در مناسبات اقتصادی جامعه نه تنها پایدار خواهد ماند، بلکه زمینه تغییرات در دیگر ابعاد زندگی اجتماعی را هم فراهم خواهد کرد (دیدگاه یک بعدی و جبرگرا). آنها ندانستند که تغییرات بنیادی در مناسبات استثماری جامعه نیازمند پاکسازی ذهن از فلسفه **قدرت** و روشهای دستوری و جابرانه است؛ زیرا <u>**حق** و **عدالت** هرگز با **زور** استوار نمی گردند</u>.

فهم پیام خدا و یادآوری حقایق توحیدی مستلزم پاک شدن ذهن از اوهام و اندیشه های ستمگران حاکم است؛ و تنها کسانی که ذهن خود را از این اوهام و اندیشه ها پاک می کنند توان تغییر بنیادی اجتماع را هم می یابند (رعد، ۱۱):

"(محمد) چهره در هم کشید و پشت کرد؛ برای اینکه کوری نزدش آمد! و تو چه دانی؟ <u>شاید او پاکی پیشه کند و (پیام خدا را بهتر فهم کند و) یادآور شود؛</u> و این یادآوری برایش سودمند باشد. اما آن (توانگر)[83] که بی نیازی جست، تو به سوی او می روی!" (عبس، ۶ – ۱).

باری، ویژگی بعثت های توحیدی نگاه چند بعدی به انسان و جامعه انسانی، و زمینه سازی تغییرات اجتماعی در ذهن و رفتار انسانها بوده است. این ویژگی، در آخرین بعثت توحیدی به تمام و کمال بارز گشت؛ چندانکه پژوهشگر منصف از تصدیق و تأیید آن هیچ گریزی نخواهد یافت. یکی از بزرگترین

[83] گویند پیامبر در حال دعوت **مغیره** از اشراف عرب به اسلام بود که مردی نابینا از طبقات پایین اجتماع نزد وی آمد تا بر او آیاتی از قرآن بخواند؛ اما پیامبر این مرد را که مانع دعوت مغیره شده بود، از خود راند؛ و درجا نیز مورد عتاب حق واقع گردید. تجربه آتی هم نشان داد که ایمان آنها که در فکر و عمل از اشرافیت مشرک جاهلی دور و "پاک" بودند، ارزنده تر از اسلام کسانی بود که بدلیل وابستگی به طبقه حاکم عقاید پیشینی و انگیزه های برتری جویانه داشتند؛ زیرا هم اینها بودند که از دین ابزار دستیابی به قدرت و ثروت ساختند و حکومتهای اموی، عباسی، فاطمی، عثمانی، صفوی و... را در تاریخ اسلام پدید آوردند!

اندیشمندان مردم شناس قرن بیستم در فرانسه نیز نگاه جامع انسان شناختی و جامعه شناختی اسلام را ستوده و ارزش تاریخی آنرا به فرهیختگان غرب یادآور شده است:

"سیزده قرن پیش، اسلام برای همبستگی همه اشکال زندگی انسانی، اعم از فنی و اقتصادی و اجتماعی و روحانی، نظریه ای آورد که غرب با بعضی جنبه های تفکر مارکسیستی و پیدایش مردم شناسی جدید تازه به آن دست یافته است. می دانیم که مسلمانان با این بینش پیامبرانه چه مقام والایی در زندگی معنوی و عقلانی قرون وسطی داشتند. غرب، استاد ماشین، در باره تواناییها و کاربردهای این ماشین برتر، یعنی تن آدمی، اطلاعات ناقصی دارد؛ حال آنکه در این زمینه و در زمینه وابسته به آن، یعنی پیوندهای تن و روان، مشرق زمین و خاور دور چندین هزار سال از غرب پیش ترند" (لوی استروس، نژاد و تاریخ، ص ۳۷).

برای نشان دادن نگاه ژرف و چند بعدی اسلام در رویکرد ویژه جامعه شناختی – تاریخی اش به روش برخورد این مکتب با پدیده اجتماعی **زنا**[84] اشاره می کنم. در این روش برخورد، اسلام سه گام بلند تاریخی برداشته است که تنها در توان یک بعثت توحیدی می باشد:

۱) برخلاف روش و سنت ریشه دار حقوقی زمان، که در پیشرفته ترین تمدنهای روزگار تا همین اواخر نیز مجازاتهایی سنگین در اندازه اعدام و شکنجه های توانفرسا برای روابط جنسی "غیر قانونی" در نظر گرفته بودند، اسلام به صد تازیانه اکتفاء کرد؛

۲) برای نخستین بار در تاریخ زن و مرد در مجازات برابر شدند؛ و این در حالیست که تا سده نوزدهم در اروپا مرد از مجازات معاف بود و زنا تنها گناه زن به حساب می آمد؛

۳) برای اجرای همین مجازات قابل تحمل و برابر نیز اسلام شرایطی بر شمرد که در واقعیت هرگز تحقق نخواهد یافت! باری، شرط اجرای حکم سه بار اقرار زبانی به اختیار (و نه اعتراف بر پایه اجبارات و ملاحضات) هر دوی آنها در "سلامت عقل"، و یا گواهی یکسان چهار مرد راست گفتار که هر یک عمل زنا را چون "میل در سرمه دان" مشاهده کرده باشد!؟

در شرایط اختیار هیچ انسانی با عقل سلیم به این گناه اقرار نمی کند، هنگامیکه گزینه پشیمانی و بخشش از جانب خداوند موجود است؛ و زنا هم هرگز در انظار عمومی و بویژه پیش چشم "مردان درستکار" که خود در صورت عدم اثبات ادعا به هشتاد تازیانه تهدید شده اند، صورت نمی گیرد. اما اعجاز تاریخی این رویکرد ویژه اجتماعی تنها به این سه گام بلند تکاملی بسوی انسانیت محدود نمی شود؛ بلکه همچنین در پاسخ به این پرسش است که چرا قرآن اساسا برای زنا مجازات بدنی، هر چند بسیار

---

[84] "زنا" یک رابطه جنسی نامتعارف میان زن و مرد است که در آن نه آزادی انتخاب، نه پیمان و تعهد، و نه محبت و علاقه دوطرفه موجود است؛ بلکه تنها لذت جویی و سوء استفاده و اعمال قدرت در کار است. زنا در تاریخ اساسا "گناه زن" شمرده شده و در خدمت مردان متجاوز به حقوق زنان بوده است؛ آنها که برای "زن" ارزش انسانی قائل نبوده و او را ابزار لذت جویی می دیدند.

سبک تر از رسم روزگار و با نگاه برابر به زن و مرد، در نظر گرفت که بخواهد با گذاردن شرایط غیر قابل تحقق اجرای آنرا ناممکن گرداند؟ پاسخ جامعه شناختی – تاریخی این پرسش آنستکه یک تغییر و تحول بنیادی پایدار نمی تواند سنتهای ریشه دار اجتماعی، که همگان از اعماق وجود خود به آن پایبند هستند، را نادیده انگارد؛ و چنانکه در انقلابهای معاصر نیز به تلخی آزموده ایم، آن تحول بنیادی که از بالا با فرمان "انقلابیون" ناشکیب و سطحی نگر ایجاد می شود، پس از برانگیختن تنشهای اجتماعی به ضد خود تبدیل می گردد. در حقیقت، بر انداختن یک سنت که همبستگی اجتماعی در گرو آنست عمل انقلابی نیست؛ تغییر بنیادی محتوای غیر انسانی آن عمل انقلابی بشمار می رود. اما پاسخ روانشناختی پرسش بالا آنستکه زشتی و سنگینی گناه زنا که پیامدهای زیانبار اجتماعی و اخلاقی دارد، تنها در تعیین مجازات اثبات می شود؛ و تنها در تعیین مجازات است که می توان سقف انتظارات اخلاقی را از شعله های سرکش شهوت و فزونخواهی فراتر برد. زنا در نبود تهدید به مجازات "حلال" تلقی شده و به "سنت اجتماعی" تبدیل می شد؛ در حالیکه اگر با نگاه تاریخی به این انحراف اخلاقی بنگریم، می بینیم که در سایه همین تعیین مجازات بوده است که زنا همچنان با وجود "آزادی جنسی" (و بهتر است بگویم **استبداد سکس**) در جوامع بورژوایی، در سطح عموم حرمت اخلاقی دارد و به آسانی و در آرامش وجدان (بدون احساس شرم و گناه و پشیمانی) انجام نمی گیرد. اکنون پرسش کلی در رابطه با برخورد قرآن با گناه زنا اینست: پیامبر چگونه به این نگاه ژرف و رویکرد ویژه رسید؟ بی تردید، این نگاه و رویکرد تنها از آفریننده انسان بر می آید و بس! قرآن کلام خداست!

نمونه شگفت انگیز دیگر برخورد قرآن با عادات قمار و شرابخواری است؛ و نشان می دهد که چگونه در بعثت پیامبران ذهن و رفتار انسانی گام به گام تغییر یافته و از فرهنگ منحط و مناسبات بنده ساز آزاد می شود. نخست واقع بینانه اما هشدارگونه و برای ایجاد آمادگی ذهنی جهت تغییر رفتار، از سود و زیان قمار و شراب سخن می رود که در آن کفه زیانها سنگینتر است (بقره، ۲۱۹)؛ سپس حکم پرهیز از قمار و شراب که عامل "کینه و دشمنی" و "دور شدن از یاد خدا و نماز" است به "امید رستگاری" (آزادی انسان از تعین و دستیابی به رشد و کمال) صادر می شود (مائده، ۹۰ و ۹۱).

برخورد اسلام با پدیده بردگی و چند همسری مردان نیز منحصر بفرد است. در جامعه و عصری که سنت چند همسری مردان بسی ریشه دار و فرا قومی (جهانی) بود، قرآن بی آنکه فرمان لغو چند زنی را صادر کند، آنرا نخست محدود و مشروط کرد؛ محدود به چهار زن و مشروط به رعایت عدالت در میان آنها. هر چند در مقیاس تاریخی – جهانی گامی بس بلند در تکامل محسوب می شد، اما باز گامی فراتر نهاده و بر ارزش برتر تک همسری از نگاه عدالتخواهی تأکید می کند؛ تا با این پیشنهاد مسلمانان

را به تفکر و تغییر رفتار در زمینه ازدواج و خانواده برانگیزد. بی تردید، نادیده گرفتن این سنت کهن اجتماعی و "صدور فرمان لغو انقلابی" آن، جامعه را در امواج جوشان و خروشان تضادها و تنشهای اجتناب ناپذیر غرق می ساخت و شیرازه اجتماعی که تولید و معاش آن بر دوش خانواده های گسترده بود از هم می پاشید؛ و بی آنکه کوچکترین موفقیتی حاصل شود، سنت نامبرده نیرومندتر از پیش باز می گشت! اما در روش و راهکار توحیدی، جامعه نخست محتوای ستمگرانه آنرا تغییر داده و سپس آنرا آرام آرام ولی پایدارو بازگشت ناپذیر برخواهد انداخت:

"(با دختران یتیم ازدواج کنید)؛ و اگر می ترسید که در (رابطه با) یتیمان دادگری نکنید (حقوق آنها رارعایت نکنید)، پس با هر کس از زنان (دیگر) که خوشتان آید ازدواج کنید؛ دو تا و سه تا و چهار تا (نه بیشتر). و اگر می ترسید که عدالت نکنید، پس یک زن (اختیار کنید) و به آنچه دارید (بسنده کنید) که این (تک همسری) به عدالت و ستم نکردن نزدیکتر است" (نساء، ۳)؛

"و (اینرا هم بدانید که) هرگز نتوانید میان زنان به عدالت رفتار کنید هر چند که شیفته (اجرای عدالت) باشید" (نساء، ۱۲۹).

دو آیه مکمل فوق برهان و رهنمودی بر گزینش تک همسری برای مردان مسلمان است که بعنوان نزدیک ترین مدل رابطه زناشویی به عدالت معرفی شده است.

اما روش مبارزه اسلام با بردگی نیز یگانه و ویژه است. بردگی در شبه جزیره عربی تنها در حاشیه روابط و ساختار اجتماعی حاکم ادامه حیات می داد؛ و هرگز به شیوه تولید اصلی ارتقاء نیافته و در کانون ساختار اجتماعی – اقتصادی جای نگرفته بود. یکتاپرستی و نفی بندگی غیر خدا (طاغوت) بیانگر تضاد بنیادی و ریشه ای اسلام با برده کردن انسان است. پس از این زمینه سازی ذهنی، که استوارترین گام تاریخی به سوی نفی تفکر و فرهنگ برده داری در سطح جامعه است[85]، دومین گام که خشکاندن زمینه های عینی (اجتماعی) بردگی (اسیر جنگی) بود برداشته شد. قرآن تنها دو راه برای اسیر جنگی در نظر گرفت: آزاد سازی بی قید و شرط ("منت نهادن") و یا "فدیه گرفتن" (غرامت و یا مبادله) در ازای آزادی اسیر جنگی؛ و بدینگونه سنت دیرینه و جهانی برده سازی اسیر را زیر پا نهاد (محمد، ۴)[86]. در گام سوم نیز آزاد کردن بنده را از اعمال نیک و شایسته برای ایمان آوردگان بر شمرد (بقره، ۱۷۷) تا این پدیده تاریخی به تدریج و بی تنش از میان برود.

---

85 در پی جنگهای داخلی امریکا، **آبراهام لینکلن** فرمان لغو بردگی را صادر کرد؛ اما بسیاری از بردگان که آزادگی انسانی خود را باور نکرده بودند، خواهان بازگشت به بردگی شدند!؟

86 البته می دانیم که بعدها "فقه اسلامی" به تبعیت از نظامات حقوقی جهان، راهکار سومی هم به دو راهکار قرآن افزود: برده کردن اسیر!

روش رهبری پیامبر اسلام دعوت به پرستش خدای یگانه و دست شستن از شرک، آماده سازی اذهان جهت پایان دادن به مناسبات ظالمانه و تبعیض آمیز اجتماعی (قومی – قبیله ای، جنسیتی، مذهبی، طبقاتی)، تغییر انقلابی محتوای سنتهای ریشه دار اجتماعی، و نهایتا استوار ساختن پایه های قسط و عدالت در جامعه بود. از اینرو این دعوت توحیدی، که منافع حاکمان ثروتمند و رباخوار مکه را به چالش می کشید، با خشم و کینه مشرکان مواجه شد و گروندگان آئین توحیدی را به فشار و آزار و سرکوب آنها دچار ساخت. بتهای مکه نماد چیرگی و برتری قبیله حاکم (قریش) بر شبه جزیره عربی، و بت پرستی توده عرب منبع درآمد و ثروت این حاکمان و مایه استحکام قدرت آنها و حفظ مرکزیت سیاسی – مذهبی و تجاری مکه بود. سران مکه اعتقاد قلبی به بتها و تأثیر آنها در زندگی انسان نداشتند؛ چنانکه پس از پیروزی اسلام هم به آسانی دست از بت پرستی کشیده و کوشیدند زیر پرچم توحید اسلامی نظامات ارتجاعی پیشین را بازسازی کنند (توحید شرک آلود). آنها در آئین بت پرستی اعراب تحکیم امتیازات قومی و طبقاتی خویش را می جستند.

فراخوان جهان بینانه توحیدی پیامبر اسلام، و سست شدن عقاید پوچ مشرکانه در ذهن توده عرب، ماهیت ستمگرانه و تبعیض آمیز مناسبات اجتماعی حاکم بر حجاز را آشکار و نمایان ساخت و به ناخشنودی بردگان، فقیران و قبایل تحقیر شده و تحت ستم عرب دامن زد. آنها در توحید محمد آزادی خویش از ستم و بردگی، و برابری انسانها در حقوق انسانی را جستجو می کردند؛ و این راز پیگیری، پایداری و فداکاری آنها در مبارزه با جور و ستم مشرکین بود. آنگاه که محمد بذر توحید را در دلها و اندیشه ها پاشید، جامعه از درون متحول شد (رعد، ۱۱) و "سنت خدا" با "قیام به قسط" توده ها (حدید، ۲۵)، گسستن زنجیرهای اسارت (اعراف، ۱۵۷) و نابودی ستمگران (سوره فجر) تحقق یافت:

"(روش زورمداران تاریخ) برتری جویی در زمین و (در این راه کاربست) مکر زشت بود و (اما غافل بودند که) نیرنگ و فریب جز به اهلش بر نمی گردد. آیا (زورمداران کنونی) جز سنت پیشینیان را انتظار می کشند؟ که (اگر چنین است) هرگز در سنت خدا دگرگونی و بازگشتی نخواهی یافت. آیا (اینان) در روی زمین گردش نکردند تا فرجام کار (ستمگران) پیش از خود را که زورمندتر هم بودند بنگرند؟ چیزی در آسمانها و زمین نیست که او را (از کار ساماندهی امور جهان) ناتوان گرداند (و تاریخ انسان را مطابق میل گردنکشان سازد)، و او دانای تواناست" (فاطر، ۴۴ _ ۴۳)؛

"و اگر حق پوشان با شما (که در دلها و اندیشه هایتان توحید را جایگزین شرک کرده اید) بجنگند، هر آینه (به میدان نبرد) پشت کنند (چون انگیزه و توان نبرد با شما را ندارند و) دیگر هیچ یار و یاوری نخواهند یافت. این سنت خداست که بر پیشینیان بگذشت؛ و هرگز در سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت" (فتح، ۲۲ و ۲۳)؛

"و بگو: حق آمد (ثابت شد) و باطل رفت؛ همانا باطل از میان رفتنی است (در تاریخ، نبرد میان حق و باطل در اشکال گوناگون استمرار می یابد؛ اما این سنت خداست که در هر مورد سرانجام حق اثبات و باطل نفی گردد)" (بنی اسرائیل، ۸۱).

باید دانست که پیامبران برای اینکار (آگاهی و بیداری مردم)، و برانگیختن آنها به تغییر بنیادی جهان، کاری بس سترگ و معجزه آمیز انجام دادند؛ زیرا در عصر آنها ارتباطات بسی محدود، ساده و ابتدایی بود. آنها نه تنها از رسانه های نوشتاری، شنیداری، دیداری و رایانه ای امروز بی بهره بودند؛ بلکه بواسطه نبود وسایل نقلیه، ارتباطات مستقیم بویژه ارتباطات برون قبیله ای و برون قومی هم بسیار سخت و توانفرسا و زمانبر بود.

همگامی اندیشه راهنما با عمل انقلابی

دومین ویژگی رهبری پیامبران ابراهیمی، همگامی **نظر** با **عمل** اجتماعی دگرگونساز است. پیامبران برخلاف اندیشمندان و روشنفکران ذهن گرا که در برج عاج تنهایی و دوری از درد و رنج مردم و مبارزات آنها به ساخت و پرداخت نظریه های سیاسی – اجتماعی مشغولند، هرگز با کتابی آماده به میان مردم نرفتند؛ و دیدگاههای هستی شناختی و اجتماعی آنها همگام با جنبش دگرگونساز توحیدی، و در تناسب با ضرورتها و نیازهای تکاملی جامعه، نازل می شد (وحی). بدینگونه، در بعثت انبیاء میان دنیای ذهن و عین، و اندیشه و رفتار انسانی، یک مناسبات دیالکتیکی (تعاملی – تقابلی) برقرار بود. قرآن بعنوان "مکتب راهنمای عمل پرهیزگاران" (بقره، ۲) در طول ۲۳ سال، از بعثت تا وفات پیامبر اسلام، نازل گشت که تنها شامل تبیین ذهنی جهان و آموزه های صرفا اخلاقی نیست؛ و رهنمودهای عمل انقلابی و تغییر جهان را هم در بر دارد. پیامبران ابراهیمی رهبری و هدایت توأمان نظر و عمل انقلابی (تغییر بنیادی در ذهن و عین) را هم خود شخصا بدست داشتند. آنچه را که سفارش می کردند، خود پیشاپیش بدان باور داشته و عمل می کردند؛ و چون خود به آنچه می گفتند یقین داشتند، آماده پذیرش هر گونه رنج و سختی و خطر در راه ایمان خود بودند. آنها صادق ترین، خالص ترین، درستکار ترین و کامل ترین انسانهای زمان خود بودند.

خاستگاه و جهتگیری طبقاتی

سومین ویژگی این رهبری توحیدی آنستکه برخلاف "پیامبران شرقی" و فلاسفه کلاسیک تاریخ که از بالا نشینهای هرم اجتماعی بوده اند، پیامبران ابراهیمی از متن توده تهیدست و رنجبر ("مستضعفین") برانگیخته شدند؛ آنها خود چوپان و پیشه ور و کارگر بودند و لذا با دردها، رنجها و نیازهای توده آشنایی داشتند. آنها در هیچ مرحله ای از مبارزه، و حتی پس از پیروزی بر شرک و ستم، پیوند خود با توده مردم را نگسستند:

"اوست آنکه از میان توده مردم (و نه "نخبگان" وابسته به طبقات حاکم) پیامبری برانگیخت تا بر ایشان آیتهای او را بخواند و (از جهل و شرک و فساد عقیدتی – اجتماعی) پاکشان سازد، و به آنها کتاب و حکمت آموزد؛ اگر چه پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند (مکاتب دینی و فلسفی موجود توان هدایت آنها را نداشته اند)" (جمعه، ۲)؛

پیامبر باید تجسم عینی مکتب ستم ستیز توحید باشد:

"و بدینسان شما را (در جهان) ملتی نمونه گرداندیم تا گواهانی بر مردم (جهان) باشید و پیامبر گواهی بر شما (الگوی عقیدتی – اجتماعی شما) باشد" (بقره، ۱۴۳)؛

"رسولخدا همچون بندگان نشست و برخاست می کرد؛ همچون بندگان غذا می خورد؛ و اساسا می دانست که بنده است" (امام جعفر صادق)؛

"با فرودستان نشست و برخاست کن؛ و هر گاه بیمار شدند به عیادتشان برو؛ و هنگام مرگ بر آنها نماز بخوان؛ و این (رویه) را راه اخلاص (در بندگی خدای یگانه) قرار ده" (امام علی به ابوذر؛ مستدرک الوسائل، جلد ۲، ص ۷۸)؛

"در جلسات عمومی با آنها (فرودستان نیازمند) بنشین و برای آن خدایی که ترا آفرید فروتنی پیشه کن. در آنروز لشکریان و درباریانت از نگهبانان و پاسبانان را کنار زن تا سخنگوی ایشان بدون اینکه زبانش از ترس بند بیاید با تو سخن گوید... در آن هنگام درشت و بی ادبانه سخن گفتن را از آنها بپذیر و به روی خود نیاور. (اما تو) بدخویی و خودخواهی را از خویش کنار زن تا خداوند درهای رحمت خود را به روی تو بگشاید و پاداش طاعت و بندگی اش را به تو ارزانی کند" (نهج البلاغه، عهد نامه امام علی با مالک اشتر).

بیرون از ساختار قدرت

چهارمین ویژگی این رهبری، در پیوند با ویژگیهای پیشین، آنستکه پیامبران ابراهیمی برای پیشبرد اهداف و برنامه های انقلابی خود رأس هرم قدرت را نشانه گرفته و آماج تهاجمات تبلیغی خود قرار می دهند. رسالت آنها نبرد با طاغوت زمانه است که دشمن عینی توحید و پشتیبان اصلی مذهب شرک و ستم اجتماعی می باشد؛ و هرگز همچون فلاسفه، "پیامبران شرقی" (کنفسیوس، بودا و...) و نظریه

پردازان برج عاج نشین غربی برای تبلیغ دین و آئین خود دست به دامن دربارهای پادشاهی و قدرتهای سیاسی زمانه نشدند. این ویژگی و ویژگی پیشین را می توان با آنچه تاریخ نگاری رسمی "زرتشتی" در باره پیامبر افسانه ای خود می گوید، مقایسه نمود. طبق این اسناد، طی ده سال تبلیغ و دعوت دینی در درون اجتماع، تنها یک نفر به زرتشت می گرود! (تاریخ ایران، جلد اول، ص ۱۳۶). وی ناگزیر به دربار گشتاسب روی آورد و از او یاری جست؛ و تنها با تکیه بر قدرت و امکانات دولتی گشتاسب بود که دین او منتشر شد: "او بود که حربه و تکیه گاه زرتشت و اهورا شد و آئینی را که به زنجیر بسته بود و توان حرکت نداشت، از قید رها کرد" (فروردین یشت اوستا). اما چون پادشاهان پسین از حمایت این مذهب دست برداشتند، دوباره به انزوای تاریخی دچار شد؛ تا آنکه پادشاهان ساسانی آنرا با ترکیبی جدید به زور حاکم گرداندند! اصول عقاید و احکام اجتماعی و اخلاقی دین مزدیسنا هیچ پیوند و سنخیتی با نیازها، گرایشها و آرمانهای مردم ستمدیده نداشت؛ بطور یکجانبه و افراطی از سلطه و منافع اربابان زر و زور و تزویر حمایت می کرد؛ و رنجبران و محرومان را تحقیر کرده و خواهان تشدید ستم و سرکوب و استثمار آنها بود! (نگاه کنید به "تاریخ سیاسی ایران باستان"، بخش دوازدهم).

رهبری جمعی – شورایی

پنجمین ویژگی رهبری پیامبران ابراهیمی خصلت مردم گرایانه و شورایی آنست. **شورا** پایه رهبری و نظم سیاسی جامعه توحیدی است:

"در میان آنها (موحدان) امر بر شورا است (رهبری، حکومت و تصمیم سازی بر پایه "شورا" است)؛ و از آنچه روزی آنها کرده ایم، انفاق می کنند (تا کسی فقیر نباشد). و آنها که چون ستم بر ایشان برسد یاور یکدیگرند (تا ستم از میان برخیزد)" (شوری، ۳۸ و ۳۹)؛

"از (خطای) آنها (مردم) در گذر و برایشان آمرزش بخواه! و در امر (رهبری و حکومت) با آنها مشورت کن! پس آنگاه که (بر اجرای تصمیم) اراده کردی (استوار باش و) به خدا توکل کن" (آل عمران، ۱۵۹).

تصمیم از درون جمع و به روش شورایی گرفته می شود؛ و اجرای تصمیم با رهبری است. در جنگ احد، نظر پیامبر رأی نیاورد؛ اما پیامبر تصمیم جمعی را با قاطعیت لازم الاجرا شمرد و با آنکه تجربه تلخ شکست در احد نشان داد که نظر پیامبر درست بوده است، اما وحی بر ضرورت اجرای تصمیم جمع صحه گذاشت؛ زیرا در نگاه بلند مدت، رشد و پیشرفت اجتماعی همه جانبه و پایدار در رهبری جمعی – شورایی پدیدار می شود. رهبری فردی ممکن است در کوتاه مدت کارآمد باشد؛ اما در دراز مدت کیفیت تصمیم به دلیل انفعال جمع و نبود ابتکار و خلاقیت پایین آمده و رشد و پیشرفت اجتماعی

را متوقف می گرداند (به کتاب "امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار"، بخش سوم مراجعه نمایید).

پیامبران ابراهیمی مطابق با جهان بینی توحیدی، **مردم** را پایه تغییر و تحول اجتماعی می دانستند؛ و لذا از کاربرد زور و خشونت و "ولایت مداری" (سلطه گری) در پیشبرد اهداف و آرمانهای خود پرهیز می کردند. کیفیت برتر تحول اجتماعی در بعثت های توحیدی، استمرار تاریخی این جنبش، و نیز روانشناسی نیرومند اجتماعی – تاریخی موحدان، نتیجه این ویژگی از رهبری پیابران ابراهیمی است[87]:

"(خلق را) با حکمت و پند نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با روشی که نیکوتر است با آنان مناظره و مجادله کن؛ همانا پروردگارت بهتر می داند چه کسی از راه او گم گشته است، و او به هدایت یافتگان (نیز) داناتر است" (نحل، ۱۲۵)؛

"بگو ای مردم! همانا (دین) حق از جانب پروردگارتان بیامد. پس هر کس (در پرتو آن) هدایت شود جز این نیست که خود را هدایت کرده، و هر کس که (حق را نپذیرد و) گمراه شود جز این نیست که خویشتن را گمراه ساخته است؛ و من وکیل شما نیستم" (یونس، ۱۰۸)؛

"ما تو را نفرستادیم؛ مگر آنکه رحمتی بر جهانیان باشی" (انبیاء، ۱۰۷)؛

"ای پیامبر! بی گمان تو را چون شاهدی (بر حق) فرستادیم؛ نوید بخش و بیم دهنده" (احزاب ، ۴۵)؛

"به مهر خداوندی برای آنها (مردم) نرم (و مهربان) گشتی؛ و اگر تندخو و سنگین دل بودی، همانا از پیرامون تو پراکنده می شدند. پس از (گناه و خطای) آنها در گذر و برایشان آمرزش بخواه! و در امر (رهبری و حکومت) با آنها مشورت کن! پس آنگاه که (بر اجرای تصمیم) اراده کردی (استوار باش و) به خدا توکل کن؛ زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد" (آل عمران، ۱۵۹).

اما آزادی گروش، نرم خویی و رویکرد شورایی به معنای سستی و تزلزل و تردید و شرمندگی در پیشبرد اهداف و آرمانها نیست:

"چه بسیار از پیامبرانی که گروندگان بسیار به همراه او نبرد کردند؛ اما نه از آنچه در راه خدا به ایشان رسید (سختیها و رنجها و شهادتها) سست و ناتوان شدند، و نه (از بابت گزینش راه خدا) سر به پایین افکندند؛ و خدا دوستدار پایداران است" (آل عمران، ۱۴۶).

---

87 در یک پژوهش جامعه شناختی نتایج رهبری اقتدارگرا و رهبری آزادگرا با یکدیگر مقایسه شدند. در رهبری مقتدرانه کارآمدی گروهی بالاتر بود؛ اما تداوم این کارآمدی مشروط به حضور رهبری بود. در رهبری آزادگرا، کیفیت کار بالاتر بود و تداوم کاری نیز دیده می شد. روحیه گروهی نیز در اینگونه رهبری نیرومند تر بود (مندراس و گورویچ، مبانی جامعه شناسی، ص ۱۱۰ – ۱۰۷).

در رهبری مردمگرایانه شورایی، "اطاعت از رهبری" در اجرای حکم و تصمیم نیز آگاهانه و آزادانه است؛ و کسی مجبور به اطاعت نیست:

"از خدا و فرستاده (او) اطاعت کنید؛ و (از پیروی طاغوت و نفس سرکش) بترسید. پس اگر پشت کردید، بدانید که بر فرستاده ما (رسالتی) جز ابلاغ آشکار (پیام خدا) نیست (پیامبر کسی را مجبور به اطاعت از خود نمی کند)" (مائده، ۹۲).

وحدت تاریخی

ششمین ویژگی این رهبری، وحدت تاریخی آن در نظر و عمل است. پیامبران ابراهیمی، برخلاف فلاسفه و دانشمندان و رهبران اجتماعی که نظریه خود را با نفی نظریه های پیشین اثبات کرده اند، کار پیامبران پیش از خود را دنبال، تکمیل و با شرایط زمانی – مکانی خود تطبیق داده اند. عدم تفاوت بنیادی در دعوت توحیدی پیامبران، از اصول اعتقادی مسلمین (و از نشانه های استوار خداوند) است:

"و آنانکه به خدا و پیامبرانش ایمان آورده و میان هیچیک از آنها فرق نمی گذارند، بزودی (خداوند) پاداش آنها را خواهد داد؛ و خدا آمرزنده و مهربان است" (نساء، ۱۵۲ – ۱۵۰).

ادیان توحیدی در اصول راهنما، ارزشها و محتوای احکام، رهبری و روشهای کاربردی در یک خط واقع می شوند؛ اگرچه از نظر جامعیت و ژرفا (قابلیت تطبیق)، بعثت در تاریخ گام به گام تکامل یافت:

"بگویید: به خدا و آنچه بسوی ما فرستاده شد (قرآن حکیم) ایمان آوردیم؛ و (نیز) به آنچه به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط فرستاده شد؛ و (نیز) به آنچه به موسی و عیسی و پیامبران (دیگر) از جانب پروردگارشان داده شد. و ما میان هیچکدام از آنان فرقی نمی گذاریم! و ما (به آنچه) از جانب او (خدا) باشد تسلیم هستیم (دین توحیدی سرچشمه واحد و اصول راهنمای عام و ثابت دارد)" (بقره، ۱۳۶).

"(خداوند) راه دین (توحیدی) را (با بعثت های پی در پی) برای شما هموار ساخت؛ از آنست آنچه (خدا) به نوح سفارش کرد؛ و آنچه به تو (ای محمد) وحی کردیم؛ و آنچه به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم که دین (توحیدی) را بر پا دارید و در آن فرقه فرقه نشوید" (شوری، ۱۳)؛

"و هنگامی که عیسی بن مریم گفت: ای بنی اسرائیل! همانا من فرستاده خدا بسوی شما هستم؛ تصدیق کننده آنچه از تورات که پیش روی من است؛ و مژده دهنده فرستاده ای که پس از من بیاید و نامش احمد است. اما آنگاه که (محمد) با نشانه های آشکار برای آنها آمد، (حق ستیزان) گفتند: این جادویی آشکار است!" (صف، ۶).

"عصمت"

پیامبران در دریافت و ابلاغ پیام الهی ضرورتا از **عصمت** برخوردار هستند؛ و در این زمینه هرگز بنا بر انگیزه های مادی دچار خیانت، کوتاهی و یا لغزش نمی شوند:

"سوگند به ستاره آنگاه که فرود آید؛ یار شما (نبی) نه گمراه شد و نه سرگشته است؛ و نه از روی هوای نفس سخن می گوید. نیست (آنچه می گوید و عمل می کند) مگر (مطابق با) آنچه بر او وحی می شود" (نجم، ۴ – ۱).

پیامبران از میان قوم خویش برگزیده می شوند؛ از میان کسانی که از شرک و ستم و فساد حاکم بر جامعه خویش دوری گزیده و در جستجوی حقیقت هستی و انسان برآمده اند. آنها در یک پروسه "خودسازی انقلابی"، صلاحیت دریافت و ابلاغ پیام خدا را بدست آورده اند؛ و پس از آن نیز ایمان آگاهانه و تقوا آنها را از سرپیچی و خیانت در انجام رسالت باز می دارد:

"هیچ پیامبری را نرسد (چنین نباشد) که خیانت ورزد" (آل عمران، ۱۶۱).

اما باید دانست که عصمت پیامبران هرگز به معنی قوه و تواناییهای فوق بشری نزد آنها نیست؛ و آنها نیز، جز در معرفتی که از راه وحی بدست می آورند، همچون دیگر انسانها بر پایه تجربه و تعقل دانش می اندوزند و بر پایه دانش و اختیار خود هم عمل می کنند. "وجود نگهبانان الهی از پیش رو و پشت سر آنها جهت اطمینان از ابلاغ کامل پیام خدا به خلق" (سوره جن، آیات ۲۸ – ۲۷) جز به این معنا نیست که پیامبران نیز بنا بر ویژگی انسانی **اختیار** ذاتا امکان خیانت در امانت و انحراف از وحی را دارا می باشند. این ویژگیهای انسانی سبب می شود که پیامبران نیز گاه به دام شبهه افتاده و خطاکار (یا متمایل به خطا) شوند:

"و آدم بر پروردگارش عصیان کرد؛ پس زیانکار شد" (طه، ۱۲۱)؛

"(یونس به درگاه پروردگار بنالید که:) خدایی جز تو نیست؛ تو پاکی! همانا من از ستمگران بودم" (انبیاء، ۸۷)؛

"(موسی) گفت: من آن (قتل) را در آن هنگام انجام دادم و از گمراهان بودم" (شعراء، ۲۰)؛

"(محمد) چهره در هم کشید و پشت کرد؛ برای اینکه کوری نزدش آمد! و تو چه دانی؟ شاید او پاکی پیشه کند و (پیام خدا را بهتر فهم کند و) یادآور شود؛ و این یادآوری برایش سودمند باشد. اما آن (توانگر) که بی نیازی جست، تو به سوی او می روی!" (عبس، ۶ – ۱)؛

"(ای محمد!) هر آینه نزدیک بود که ترا فریب دهند از آنچه بسویت وحی فرستاده ایم؛ تا جز آنرا بر ما افتراء ببندی! آنگاه تو را دوست خود می گرفتند" (بنی اسرائیل، ۷۳).

افزون بر این، پیامبران از آنچه "علم لدنی" نامیده شده است نیز برخوردار نیستند. هیچ حقیقتی از هستی و تاریخ پیشاپیش، در ورای تجربه و تعقل، در ذهن آنها موجود نبوده و جز آنچه به آنها وحی می شود چیزی هم از "علم غیب"، پیش و پس از نبوت، نمی دانند (جن، ۲۶؛ لقمان، ۳۴). "عصمت" امامان شیعه نیز، که از موهبت وحی هم بی بهره اند، جز به معنی صلاحیت انسانی آنها در زمینه های علمی، اخلاقی، عقیدتی و اجتماعی برای رهبری جامعه در راستای رسالت تاریخی انبیاء (قیام توده ها به **قسط** – حدید، ۲۵) نبوده است. اگر رهبر در این راستا، از "عصمت" (صداقت و خلوص و وفاداری و پاکی و دانش و تدبیر و کاردانی) برخوردار نباشد، اعتماد مردم به او سلب می شود؛ و از انجام رسالت و تحقق آرمان قسط نیز باز می ماند. بنا بر نص صریح قرآن حکیم، پیمان الهی "امامت" هرگز به "ستمکاران" نمی رسد (بقره، ۱۲۴)؛ و می دانیم که "ستم" ابعاد **سیاسی** (زورمداری، خود رأیی، خشونت گرایی، تبعیض حقوقی، زیردست آزاری و...)، **اقتصادی** (آزمندی، ثروت اندوزی، اشرافیت، رباخواری، بهره کشی و...) و **فرهنگی** (شرک، برتری جویی، گذشته گرایی، نژادپرستی، غرور، فسق و فجور، ریاکاری و...) دارد، و نبود آن در اندیشه و رفتار فردی و اجتماعی "امام" به معنای "معصوم" بودن اوست. اما غلو و گزافه گویی "روحانیون" مزور شیعه صفوی در زمینه "عصمت"[88]، جز به منظور تحکیم سلطه معنوی و موقعیت اجتماعی این قشر در میان عوام مذهبی نبوده و نیست.

امامت

چنانکه اشاره شد، **امامت** در تداوم تاریخی رسالت پیامبران در عصر خاتمیت، و به منظور تضمین عدم بازگشت به "جاهلیت" است؛ و امام یا جانشین پیامبر ذیصلاح ترین فرد زمان خود به لحاظ علمی، عقیدتی، اخلاقی و اجتماعی جهت احراز این مقام است. امام تجسم عینی مکتب توحیدی پیامبران، و لذا یک الگوی تاریخی برای یکتا پرستان حق جو و عدالتخواه نیز می باشد. اما تداوم رسالت پیامبران تا تحقق جامعه آرمانی آنها (جامعه توحیدی **قسط**)، یک ضرورت تاریخی و بر پایه "نشانه های چهارگانه خدا در تاریخ" (سنت، هدایت، هدف و مسئولیت) است؛ و لذا امامت یک اصل اعتقادی در اسلام است:

"هر کس بمیرد و امام زمان خود را نشناخته باشد، بمانند مردم عصر جاهلیت مرده است" (پیامبر).

---

[88] از دیدگاه آنها، "امام معصوم"، بی آنکه به تحقیق و یا آموزش نیاز داشته باشد، از گذشته و آینده و درون انسانها آگاه است؛ از شمار ریگهای بیابان، دانه های باران و برگهای درختان و... مطلع است؛ ژن او متفاوت از ژن انسانی است و در روز ازل جداگانه آفریده شده؛ و افسانه هایی از این دست. در نگاه این افسانه سازان روایت پرداز، مقام "امام معصوم" از مقام پیامبران "اولی العزم" هم برتر است؟! آنها از پیشوای خود **مجلسی** نقل می کنند که مقام هر یک از امامان ۴۰ بار برتر از مقام ابراهیم خلیل است؟!؟! باری، منشأ "عصمت" به ایمان و تقوا و دانش و خرد "امام" بر می گردد؛ و نه هرگز به اراده ای بیرون از او، و یا آفرینش و فطرت ویژه وی.

گفتمان جدالی کهن میان قشریون شیعه و سنی مبنی بر اینکه "امام" باید از سوی خدا یا خلق او تعیین شود، ناشی از عدم درک هستی شناختی رابطه میان خدا و خلق از سوی آنهاست. اگر خدا طبق سنت خود ستمگران متجاوز حق ستیز را بدست خلق عذاب می کند (تؤبه، ۱۴؛ مائده، ۲۴)، چرا "امام" را بدست خلق تعیین نکند؟ و اگر خلق مجری اراده خدا در تاریخ است، چرا در گزینش رهبر اراده خدا را منعکس نسازد؟ در یک نگاه تاریخی، تضادی میان اراده خدا و اراده تاریخساز خلق در میان نیست؛ و ایندو تاریخا بر هم منطبق می گردند. باری، آنکس که مردم را به حق رهبری می کند، خداوند او را شایسته رهبری خلق کرده است؛ و آنکس را که خدا برای پیشوایی تعیین می کند، کسیست که توان و شایستگی رهبری و نیز پشتیبانی خلق را در درون جامعه خویش بدست آورده است. بی تردید، ارزشهای انسانی و شایستگیهای <u>کسب شده</u> سیاسی – عقیدتی "امام" واقعیتی <u>عینی</u> است که با آرای مردم نه کم و نه زیاد می گردد؛ و لذا در هستی شناسی توحیدی قرآن، جایگاه امامت به خواست و اراده خدا تعبیر شده است. اما این خواست و اراده خلق است که ارزشها و شایستگیهای "امام" را در جامعه عینیت می بخشد؛ بویژه آنگاه که "امام" در مقام "زمامدار" هم قرار گیرد که در اینصورت پذیرش اجتماعی الزامی می شود. بنابراین، <u>بعد سیاسی – اجتماعی امامت جایگاهی است که در آن اراده خدا با اراده خلق تلاقی کرده و مسئولیت پیگیری آرمان قسط در جامعه را بر دوش "امام" می نهد:</u>

"سوگند به خدایی که میان دانه را شکافت و حیات را آفرید؛ اگر نبود آن جمعیت انبوه (مردم که برای بیعت با من حاضر شدند) و یاری نمی کردند که حجت (خدا بر من) تمام شود[89]؛ و نبود پیمانی که خداوند از دانشمندان گرفته که بر پرخوری ستمگر و گرسنگی ستمدیده آرام نگیرند، هر آینه ریسمان و مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته رها می کردم (تا نزد هر کس خواست برود) و آخر خلافت را به کاسه اول آن آب می دادم. به تحقیق دانسته اید که دنیای شما (نفس حکومت) نزد من از عطسه بزی هم خوارتر است" (نهج البلاغه، خطبه ۳)؛

"بخدا سوگند که همین کفش کهنه برایم دوست داشتنی تر از حکومت بر شماست؛ مگر آنکه بتوانم حقی را پایدار کنم و یا باطلی را دور سازم" (نهج البلاغه، خطبه ۳۳)؛

---

[89] در روایتی دیگر از قول امام علی آمده است که:

"پیامبر از من پیمان گرفت و گفت: ای پسر ابوطالب! تو بر امت من حق رهبری داری؛ پس اگر با میل و رغبت پذیرفتند، و بر رهبری تو رضایت و اتفاق حاصل شد، تو به ندای آنان پاسخ بده و این مسئولیت را بپذیر؛ و اگر دیدی که در باره تو اختلاف کردند، پس آنها را به خود واگذار" (ابن طاووس، کشف المحجه، ص ۱۸۰).

بر پایه همین رهنمود و پیمان سیاسی هم بود که امام علی تا توده مردم بر زمامداری او اتفاق نکردند، این مسئولیت را نپذیرفت. در میان "خلفای راشدین" علی تنها کسی بود که برای زمامداری حمایت گسترده توده مردم را در سرزمینهای اسلامی پشت سر خود داشت. ابوبکر اساسا با اعمال نفوذ شیوخ قریش به حکومت رسید؛ و در پایان عمر را به جانشینی خود منصوب کرد! حکومت عثمان هم نتیجه شورای شش نفره ای بود که عمر خود برگزیده بود! (به کتاب "امام علی و ستون پایه های سیاست حق مدار" مراجعه کنید). باری، امام حسین نیز همین رهنمود نبوی و رویه علوی را بکار بست، و تا زمانیکه مردم کوفه بواسطه مسلم بن عقیل با او بیعت نکردند، به قیام علیه حکومت یزید اقدام نکرد. افزون بر این، اختلاف نظر و حتی انشعابات سیاسی – تشکیلاتی در جامعه شیعی بر سر بیعت با امام بعدی، پس از وفات هر امام، خود به روشنی نظریه "انتصاب الهی امام" و اساسا انتصابی بودن مقام امامت را نفی می کند؛ و بر ماهیت دموکراتیک نظریه رهبری در جنبش سیاسی تشیع مهر تأیید می زند. بررسی و تحلیل مفصل تاریخی این فلسفه سیاسی و نهاد رهبری را به نوشتاری دیگر می سپارم.

"کار (حکمرانی) تو برایت لقمه ای نیست (که ترا به ثروت و پادشاهی هدایت کند)؛ بلکه امانتی (از سوی خدا و خلق) بر گردن تو است (باید پاسخگوی رفتارت باشی)... نمی توانی با مردم مطابق میلت رفتار کنی..." (نهج البلاغه، نامه امام علی به اشعث بن قیس فرماندار آذربایجان).

سخنان امام علی حاوی دو اصل اساسی در تشیع علویست:

۱) **حق حاکمیت** اساسا از آن **مردم** است؛ حتی در برابر رهبر و زمامداری که "امام معصوم" باشد. بدون پذیرش فعال از جانب مردم و پیمان آزادانه آنها، حتی رهبری و زمامداری "امام معصوم" در جامعه نیز **مشروعیت** نخواهد داشت[90].

۲) نهاد حکومت در فلسفه سیاسی تشیع علوی، با زور و زر بیگانه است؛ و تنها یک **مسئولیت** بشمار می رود؛ مسئولیت پیشبرد آرمان انقلابی **قسط**.

امامت بعنوان یک فلسفه سیاسی با اصل عام "مسئولیت شناسی و مسئولیت پذیری همگانی" (بنی اسرائیل، ۳۴؛ شوری، ۳۹؛ حدیث **"کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته"**)؛ و این دومی با اصل رهبری جمعی – شورایی (شوری، ۳۸؛ آل عمران، ۱۵۹) پیوندی گسست ناپذیر دارد. امامت در مضمون و محتوا نیز با آرمان اجتماعی – تاریخی قسط (حدید، ۲۵) و "پیشوایی ستمدیدگان" (قصص، ۵) شناخته می گردد.

در باره مهدویت و جامعه آرمانی

اکنون با شناختی که از ماهیت و کارکرد جامعه شناختی – تاریخی رهبری پیامبران ابراهیمی، معنای عصمت و نیز فلسفه سیاسی امامت بدست آوردیم، می توانیم به مقوله اعتقادی – تاریخی **مهدویت** نیز یک بازنگری کوتاه داشته باشیم؛ زیرا این مقوله اعتقادی بار تاریخی سنگینی از جعل و تحریف و دروغ و افسانه را بر دوش می کشد، و ماهیت و کارکرد آن بدست مثلث زر و زور و تزویر دگرگونه گشته است. اما فهم معنای حقیقی مهدویت تنها در فهم تبیین توحیدی تاریخ و جامعه آرمانی یا آرمانشهر پیامبران ممکن می گردد. در بررسی ویژگیهای رهبری پیامبران به تفاوتهای کیفی آن با دیدگاه و روش فلاسفه و اندیشمندان بالانشین و دور از مردم اشاره شد. این تفاوتها در تبیین تاریخ و جامعه آرمانی نیز بارز می شود. فلاسفه و اندیشمندان نامبرده تاریخ را از زاویه دید مثلث زر و زور و تزویر می نگرند؛ و جامعه آرمانی آنها نیز خواسته ها و آرمانهای تاریخی این مثلث را منعکس می سازد. در آرمانشهر یا

[90] این اصل در باره احکام و قوانین جزایی – قضایی – حقوقی با صبغه دینی نیز صادق است. احکام و قوانین "دینی"، با هر گونه تفسیر و قابلیت تصدیق و تطبیق، تا زمانیکه به تصویب اجتماع (یا شورای قانونگزاری منتخب مردم) نرسد، مشروعیت نخواهد داشت.

نظام اجتماعی مطلوب آنها ستمهای اجتماعی و برتری جویی قومی – نژادی و طبقاتی توجیه و حتی تقدیس می شوند. الهیات، اخلاق، حقوق و ارزشهای انسانی هم از این زاویه بازتفسیر می شوند؛ و در این بازتفسیر نیز از پایه دگرگون می گردند. برای نمونه، بیرحمی و حیله گری و غرور و تکبر نزد پادشاهان جهانگشا و سرداران نظامی آنها "مقبول و مطلوب" است (**هومر**، **گزنفون**، **هگل**، **ماکیاولی** و...)؛ "دین" یا "اخلاق" و "رشد" ایجاب می کند که فرودستان در اطاعت و خدمت فرادستان جامعه، که شایسته سروری هستند، قرار گیرند (**افلاطون**، **ارسطو**، **کنفسیوس**، **نیچه** و...)؛ ارزشهای قوم و نژاد "برگزیده" و "برتر" قابل تعمیم به دیگران نیست؛ و اخلاق دوگانه و تبعیض قومی – نژادی الزامی است (**ارسطو**، **ارنست رنان**، **هگل** و...). آرمان "مقدس" سلطه مطلقه را اشرافیت یهود با ادعای دیرینه "قوم برگزیده خدا بودن"، نژادپرستان با افسانه "نژاد آریایی"، و سرانجام داروینیستهای اجتماعی (استعمارگران و امپریالیستها) با قوانین "انتخاب طبیعی" و "تنازع بقاء" توجیه می کنند. در "مدرنیسم" نیز جامعه آرمانی بورژوازی لیبرال غربی (گردش آزاد و حکومت جهانی سرمایه)، بر پایه های فردیت و مصرف و لذت بنا می گردد؛ و جامعه آرمانی مارکسیسم (جامعه بی طبقه کمونیستی) هم در ورای آگاهی و اختیار انسان، بر پایه جبر مادی تاریخ، عینیت می یابد. احزاب مارکسیستی در هر جا که به حکومت دست یافتند، سلطه مطلقه سیاسی – ایدئولوژیک خود بر جامعه را شرط پیگیری و تحقق این آرمان پنداشتند؛ و البته هرگز هم به آن نزدیک نشدند!

اما جامعه آرمانی پیامبران ابراهیمی (جامعه توحیدی قسط) با پذیرش جهان بینی توحیدی و خروج از بندگی طاغوت (نفی سلطه مطلقه)، و پیگیری حقوق بنیادی و ارزشهای عام انسانی در "پایان تاریخ" تحقق می یابد؛ و زمین به "صالحان" (شایستگان و نیکوکاران) و "مستضعفان" (ستمدیدگان و بینوایان) واگذار می شود:

"بندگان شایسته ام زمین را به ارث خواهند برد" (انبیاء، ۱۰۵)؛

"و اراده کرده ایم که بر ستمدیدگان زمین منت نهاده و آنها را پیشوایان و وارثان زمین بگردانیم" (قصص، ۵).

از ویژگیهای جامعه توحیدی قسط به رهبری "صالحان و ستمدیدگان" نیز یکتاپرستی، حق مداری، پرهیزگاری، ستم ستیزی، مسئولیت شناسی و مسئولیت پذیری همگانی، رهبری جمعی – شورایی و عدالت اجتماعی است:

"و از آنها (جوامع گوناگون بشری) که آفریدیم، ملتی (جامعه ای نمونه) هست که (در آن) به حق رهبری می کنند و به حق دادگری می کنند" (اعراف، ۱۸۱)؛

"آنانکه از گناهان بزرگ و زشتیها دوری می کنند؛ و هر گاه (به دیگری) خشم آورند، می بخشایند. و آنانکه (دعوت) پروردگار خود را پذیرفتند و نماز را بپا داشتند؛ و در میان آنها امر بر شورا است (رهبری، حکومت و تصمیم سازی بر پایه "شورا" است)؛ و از آنچه روزی آنها کرده ایم، انفاق می کنند (تا کسی فقیر نباشد). و آنها که چون ستم بر ایشان برسد یاور یکدیگرند (تا ستم از میان برخیزد)" (شوری، ۳۹ – ۳۷).

مختصات کلی جامعه آرمانی فلاسفه معاصر (امنیت، رفاه، آزادی، صلح، دوستی، همبستگی، حقوق بشر، عدالت و ...) اساسا برگرفته از آرمانهای تاریخی انسان است که پیشتر در ادیان توحیدی تبیین شده اند؛ اما این مختصات در تقابل با جهان بینی و روش رهبری پیامبران، و نیز در تقابل با راهکارهای ارائه شده با ویژگیهای بنیادی انسان، از محتوا تهی گشتند.

تحقق تاریخی امنیت و حقوق و عدالت اجتماعی، رفاه و آزادی و مردم سالاری، صلح جهانی، وحدت و همبستگی انسانی و...، که ریشه در ویژگیهای انسانی چون عقل و اختیار و خلاقیت و کمال گرایی دارد، تنها در جهان بینی توحیدی قابل تبیین و فهم و انجام است. آرمانهای فوق اگر از محدودیت آزاد شوند، همانا ویژگی حیات انسان در بهشت مینوی هستند: نبود ستم و بیعدالتی (یس، ۵۴؛ غافر، ۴۰)؛ آشتی و دوستی و راستی (نباء، ۳۵)؛ شادمانی (آل عمران، ۱۷۱)؛ خوشی و کامیابی پایدار و راستین (عنکبوت، ۶۴)؛ آسایش و آرامش، و نبود درد و رنج و اندوه (فاطر، ۳۵ – ۳۴).

اما پیروزی محتوم تاریخی ستمدیدگان و صالحان (انبیاء، ۱۰۵؛ قصص، ۵) در نبردی جهانی با ستمگران و به رهبری پیشوایی "هدایت شده" از تبار پیامبران ابراهیمی محقق خواهد شد. در این نبرد بزرگ، جهان پس از آنکه آکنده از ستم و بیداد شده است، سراسر عدل و داد می شود:

"اگر تنها یک روز از عمر جهان باقی مانده باشد، خداوند آنروز را آنقدر طولانی می کند تا مردی از خاندان من که نامش نام من و پدرش همنام پدر من است برانگیخته شود و جهان را همانگونه که از جور و ستم لبریز شده از عدل و داد پر کند" (پیامبر، سنن ابی داود).

هر چند حدیث فوق در هماهنگی با آیات مربوط به پیروزی ستمدیدگان و صالحان در تاریخ است؛ اما برای فهم حقیقی معنای مهدویت و جامعه آرمانی پیامبران نه تنها به چشم انداز روشن تاریخ که به همه "نشانه های چهارگانه خدا در تاریخ" (سنت، هدایت، هدف و مسئولیت) باید توجه کرد. حقیقت مهدویت در اسلام تنها بر این پایه ها قابل فهم است؛ و تنها بر این پایه ها کارکرد مثبت تکاملی خواهد داشت. چشم انداز شکوهمندی که قرآن برای تاریخ انسان ترسیم کرده است (انبیاء، ۱۰۵؛ قصص، ۵) نشان از **هدفداری** تکامل حتی در فاز تاریخی آن دارد؛ با این تفاوت کیفی که هدفداری در فاز تاریخی تکامل با **هدایت** ویژه (رهبری و ایدئولوژی) و **مسئولیت** تاریخ سازی انسان همراه است؛ زیرا **سنت** خدا ایجاب می کند که انسان به مثابه امانتدار و جانشین خداوند در روی زمین به پای خود این راه پرشکوه را

بپیماید. در تبیین توحیدی تاریخ، انقلاب جهانی "ستمدیدگان و صالحان"، و پیروزی حتمی آنها در نبرد "آرماگدون"، نیازمند مکتب راهنمای عمل و رهبری ذیصلاح است. در اسلام، رهبری این انقلاب جهانی با پیشوای هدایت شده ای از تبار پیامبران است؛ اما کارآمدی این هدایت ویژه مستلزم اراده تغییر انقلابی نزد ستمدیدگان و صالحان جهان است. در تبیین توحیدی تاریخ، نه جبر کور بر تکامل تاریخ و چشم انداز شکوهمند آن حاکم است، و نه انقلاب و تکامل بی نیاز از شرایط ذهنی (رهبری و اندیشه راهنما) می باشد. تحقق جامعه آرمانی انبیاء مشروط به پویش آگاهانه – ارادی (مسئولانه) راه خدا و پیامبران یکتاپرست زیر چتر رهبری پیشوایی از تبار آنهاست؛ و این جامعه آرمانی وعده ای است که خداوند از سوی پیامبران ابراهیمی به نیکان و رنجبران تاریخ داده است. سیر رویدادهای تاریخی نیز آشکارا می گویند که جنبشهای اجتماعی ستم ستیز هر چه بیشتر کاراکتر جهانی می یابند؛ و زمینه انقلاب جهانی ستمدیدگان و آزادگان در پویش جدالی تاریخ و پیشرفتهای فنی – اجتماعی فراهم می گردد.

اما مهدویت تحریف شده کنونی چگونه به پایان تاریخ می نگرد؟ در این مهدویت، انسان جز "انتظار ظهور" و عشق و ایمان کورکورانه به "امام غائب" و "روایات ظهور" مسئولیتی ندارد؛ و پایان تاریخ با تحقق سرنوشتی از پیش تعیین شده و ظهور از پیش تعیین شده "امام غائب" با راهکارها و برنامه عمل باز هم از پیش تعیین شده جشن گرفته می شود! افکار و اعمال این "امام" پس از ظهور نیز نه تنها بویی از منطق و عدالت و انسانیت و توحید نمی دهد، بلکه دقیقا مبین و مؤید خرافات و خشونت کور و نژادپرستی و شرک است! مطابق با روایات مجعول زیر چون امام زمان ظهور کند:

تا هشت ماه از مردم کشتار می کند: مردان را می کشد و شکم زنان آبستن را می درد (بحارالانوار مجلسی، ۵۲/ ۳۸۹ و ۳۴۷)؛ اعراب را قتل عام می کند (همان منبع، ۳۴۹/۵۲)؛ قرآن را نسخ و قرآن جدید می آورد (النجم الثاقب، ص ۲۹۳؛ الغیبه للنعمانی، ص ۲۰۰)؛ عجم قرآن او را به مردم آموزش می دهند (بحارالانوار، ۳۶۴/۵۲)؛ پیروان او از بنی اسرائیل هستند (همان منبع، ۳۴۶/۵۲)؛ به شریعت داود حکم می کند (الغیبه للنعمانی، ص ۳۲۹).

در مذهب صفوی، امام زمان نه تنها بنا بر روایت ساختگی ازدواج امام حسین با دختر یزدگرد ساسانی از تبار پادشاهان و اشراف "پارسی" بشمار است، بلکه داستان تولد و زندگی و ظهور او نیز غیر عادی و لبریز از خرافه است: مادر او برخلاف دیگر زنان از پهلو حامله شده و او را از ران زاییده است (بحارالانوار، ۲۶/۵۱)؛ چون ۴۰ روزه گردید به راه افتاد (همان منبع، ۲۰/۵۱)؛ در زمان او مردگان زنده و بعضا پیرو او می شوند (همان منبع، ۹۳/۵۳ و ۹۲)؛ و... این روایات مجعول، که تنها به ذکر تعداد بسیار اندکی از آنها بسنده شد، درستیز آشکار با عقل و منطق و توحید و قسط و عدالت

است، و اساسا وارونه آن آرمانی است که در قرآن و حدیث نبوی از آن یاد گردید. بیشتر این روایات ساختگی، که به روشنی کینه های تاریخی و نژاد پرستانه یهود و مجوس به اسلام و عرب را منعکس می سازند، در کتاب بحارالانوار **مجلسی** (پیشوای کبیر تشیع صفوی) گرد آمده است؛ و هر انسانی با بهره هوشی متوسط نیز می تواند بخوبی به انگیزه ها و حتی هویت "پنهان" قومی – نژادی و مذهبی این راویان پی ببرد؛ راویانی که در "انتظار" امامی نشسته اند که از نسل یزدگرد و اردشیر است، پیروان آن اساسا از بنی اسرائیل هستند، قرآن را نسخ می کند، به شریعت داود حکم می کند، اعراب را قتل عام می کند و به عجم سروری می بخشد؟! آیا جامعه توحیدی قسط، آرمان پرشکوه تاریخی پیامبران، زیر چتر رهبری فردی که خود کینه جو و نژادپرست و بیدادگر است تحقق خواهد یافت؟ آیا آن پیشوای بر حق از خاندان پیامبر که در پایان تاریخ جهان را سراسر از عدل و داد لبریز می سازد، چنین بیدادگر و کج اندیشی تواند بود؟ آیا استعمارگران و چاره اندیشان جبهه متحد "پارسی – یهودی" این "امام زمان" را برای شیعه صفوی جعل نکرده اند تا مسلمانان را بدینوسیله گرفتار فتنه و فساد و تشتت و گمراهی سازند؟؛ و آیا بهمین دلایل نبود که نظام ولایت فقیه از آغاز استقرار در ایران و تلاش برای زمینه سازی "ظهور امام زمان"، به جنگ های مستقیم و نیابتی با اعراب مسلمان منطقه روی آورد؟؛ و در راستای این جنگهای خونبار قومی – فرقه ای از حمایت آشکار و پنهان سلطنت طلبان، نژادپرستان پان ایرانیست، استعمارگران و گلوبالیستهای نئولیبرال هم برخوردار بود؟

منابع و مآخذ

۱. قرآن

۲. نهج البلاغه

۳. هانتینگتون، برخورد تمدنها

۴. تولستوی، هنر چیست؟

۵. گوستاو لوبون، تمدن اسلام و عرب

۶. ژان لوگوف، روشنفکران در قرون وسطی

۷. مونتگمری وات، تأثیر اسلام در اروپا

۸. زیگرید هونکه، فرهنگ اسلام در اروپا

۹. کارل پوپر، جامعه باز و دشمنانش

۱۰. کارل پوپر، فقر تاریخی گری

۱۱. علی شریعتی، تاریخ تمدن

۱۲. ژرژ گورویچ، جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی

۱۳. ژرژ گورویچ، دیالکتیک و جامعه شناسی

۱۴. ژرژ گورویچ، مطالعاتی در باره طبقات اجتماعی

۱۵. مندراس و گورویچ، مبانی جامعه شناسی

۱۶. اسکاچپول و دیگران، بینش و روش در جامعه شناسی تاریخی

۱۷. ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی

۱۸. دنیس اسمیت، برآمدن جامعه شناسی تاریخی

۱۹. ریزمن و انگویتا، جامعه شناسی قشرها و نابرابریهای اجتماعی

۲۰. منتسکیو، روح القوانین

۲۱. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی

۲۲. گیدنز، ملت – دولت و خشونت

۲۳. ماکس وبر، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری

۲۴. مارکس، سرمایه

۲۵. مارکس، فقر فلسفه

۲۶. مارکس و انگلس، مانیفست

۲۷. احسان طبری، شناخت و سنجش مارکسیسم

۲۸. ابن خلدون، مقدمه تاریخ

۲۹. فرهاد نعمانی، تکامل فئودالیسم در ایران

۳۰. حنا فاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی

۳۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب

۳۲. یاسپرس، آغاز و انجام تاریخ

۳۳. فولکیه، دیالکتیک

۳۴. مهدی بازرگان، انقلاب ایران در دو حرکت

۳۵. مهدی بازرگان، راه طی شده

۳۶. خه وستووا، کاربرد روشهای ریاضی در بررسیهای تاریخی

۳۷. ماکس پلانک، تصویر جهان در فیزیک جدید

۳۸. لوی استروس، نژاد و تاریخ

۳۹. تیمور کوران، شکاف عمیق در خاورمیانه

۴۰. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن

۴۱. کلینی، اصول کافی

۴۲. فیض کاشانی، وافی

۴۳. محدث نوری، مستدرک الوسایل

۴۴. طبرسی، مجمع البیان

۴۵. ابن طاووس، کشف المحجه

۴۶. سجستانی، سنن ابی داوود

۴۷. مجلسی، بحارالانوار

۴۸. حر عاملی، وسایل الشیعه

۴۹. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن

۵۰. بلاذری، فتوح البلدان

۵۱. سیره ابن هشام

۵۲. موریس بوکای، بررسی کتب مقدس در پرتو علوم جدید

۵۳. مالک بن نبی، پدیده قرآنی

۵۴. راتلج، ادیان جدید در دیدگاههای جهانی

۵۵. کمال روحانی، دین سوزی معاصر

۵۶. جان تالن، محمد قهرمان ضد روحانیون در دوران روشنگری اروپا

۵۷. مردانی، اعترافات دانشمندان بزرگ جهان

۵۸. یحیی نظیری و محمد تقی شریعتی، قرآن و پدیده های طبیعت از دید دانش امروز

۵۹. ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن

۶۰. موریس مترلینگ، راز بزرگ